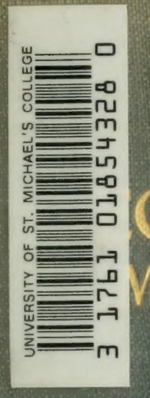
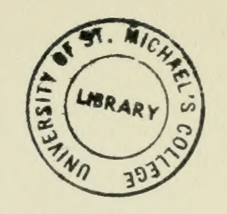


ORG FREIHERRN v. HERTLING
M 70. GEBURTSTAGE GEWIDMET



ABHANDLUNGEN AUS DEM GEBIETE DER PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE



G. Freiherr von Hertling

ABHANDLUNGEN AUS DEM GEBIETE DER PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

EINE FESTGABE ZUM 70. GEBURTSTAG

GEORG FREIHERRN VON HERTLING

GEWIDMET VON SEINEN SCHÜLERN UND VEREHRERN MATTHIAS BAUMGARTNER, CLEMENS BAEUMKER, LUDWIG BAUR, HERMANN DIMMLER, ADOLF DYROFF, JOS. A. ENDRES, MAX ETTLINGER, JOSEPH GEYSER, MARTIN GRABMANN, KONST. GUTBERLET, EDUARD HARTMANN, OTTO KEICHER, MATTHIAS MEIER, HANS MEYER, HEINR. OSTLER, STEPHAN PAWLICKI, WILHELM SCHERER, STEPHAN SCHINDELE, ARTUR SCHNEIDER, ANTON SEITZ, REMIGIUS STÖLZLE, CARL WEYMAN, MICHAEL WITTMANN, GEORG WUNDERLE

MIT EINEM BILDNIS VON GEORG FREIHERRN VON HERTLING

FREIBURG IM BREISGAU 1913
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

ZUM 31. AUGUST 1913





INHALT.

Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis.

Von Mathias Baumgartner.

Die obersten Prinzipien des Wissens, die prima intelligibilia, bildeten im 13. Jahrhundert zur Zeit des Thomas von Aquino und noch geraume Zeit nach ihm den Gegenstand der lebhaftesten Diskussion. Die Motive hierfür sind klar ersichtlich. Die Frage nach den obersten Grundlagen der Wissenschaft hatte bei Augustinus eine auf platonischer bzw. neuplatonischer Basis ruhende, in einem theologischen Apriorismus gipfelnde Entscheidung gefunden. Soweit das Problem in der Frühscholastik berührt wurde, wie von Anselm von Canterbury, wurde es im Sinne von Augustin beantwortet. Auch die Lehrer des 13. Jahrhunderts, sowohl die Professoren aus dem Weltklerus, wie Wilhelm von Auvergne, als auch die Mitglieder der älteren Franziskanerschule unter Führung von Alexander Halensis, Bonaventura und dessen Schülern Johannes Peckham und Matthäus von Aquasparta, hielten unentwegt an der augustinischen Tradition fest. Ein gleiches gilt von der älteren Dominikanerschule. Roland von Cremona, Robert Fitzaker, Hugo von St.-Cher, Petrus von Tarantasia, Robert Kilwardby traten in die Fußstapfen Augustins[1].

So mächtig aber auch der Einfluß und das Ansehen des Bischofs von Hippo sein mochte, bei dem unaufhaltsamen Vordringen der aristotelischen Schriften im 13. Jahrhundert hatte sich die Situation gegen früher doch verschoben. Die Zeit war gekommen, wo Aristoteles neben Augustinus trat. Was speziell die ersten Prinzipien betrifft, so hatte der Stagirite in den zweiten Analytiken, in der Metaphysik (1, 1—2; 4, 3—8) und in der Nikomachischen Ethik (6, 1—6, 12) eine Theorie von den obersten Voraussetzungen der Wissenschaften entwickelt, welche die Lösung des Problems in einer von Augustin

[1] M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906, 21 f (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 14).

abweichenden Richtung gab. Bei der Dissonanz der beiden Hauptautoritäten des Mittelalters war eine Auseinandersetzung zwischen beiden unausbleiblich. So sah sich der Wortführer des neu aufsteigenden Aristotelismus in einen Gegensatz zu seinen Zeitgenossen und Kollegen an der Pariser Universität und selbst im eigenen Orden gedrängt [1]. Als überzeugter Aristoteliker, der wie kein anderer in den Geist des Stagiriten einzudringen verstand, ging Thomas daran, wie viele andere Punkte, so auch die Lehre von den ersten Prinzipien im Sinne des Aristoteles vorzutragen. So konsequent er aber die aristotelischen Prämissen zu Ende dachte, so suchte er doch eine Brücke zur augustinischen Auffassung zu schlagen und Aristoteles und Augustinus [2] in Einklang zu setzen.

Im folgenden soll die thomistische Lehre von den ersten Prinzipien der Wissenschaft untersucht und auf ihre einzelnen Elemente hin analysiert werden.

Auf die ersten Prinzipien wird Thomas mit Aristoteles durch die Betrachtung des wissenschaftlichen Verfahrens oder des diskursiven, d. h. des schließenden und beweisenden Denkens geführt. Das diskursive Denken (ratiocinari) [3] geht im synthetischen Verfahren aus von ersten Prinzipien als einem unbeweglichen Ausgangspunkt und schreitet fort von einem zum andern, d. h. zu den Konklusionen. Dies ist der Weg der Untersuchung und Forschung. Das diskursive Denken kann aber auch den umgekehrten Gang einschlagen. Es kann auf dem Wege der Begründung und analytisch zu den ersten Prinzipien zurückkehren [4]. Das diskursive Denken beginnt somit mit

---

[1] Fr. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Zeitschrift für kathol. Theologie 13, 1889, S. 172—193); derselbe, Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrhunderts (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V, 1889, 603—635). G. Frhr v. Hertling, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert, Akademierede, München 1910, 13 ff.

[2] Über die Stellung von Thomas zu Augustin s. G. Frhr v. Hertling, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften, München 1904, 535—602); derselbe in der in der vorigen Anmerkung zitierten Akademierede 19 f.

[3] S. th. 1, q. 79, a. 8 c: Ratiocinari autem est procedere de uno ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam.

[4] Ebd.: Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Vgl. ebd. a. 12 c.

den ersten Prinzipien beim synthetischen und endigt mit ihnen beim analytischen Verfahren [1].

Mit der eben skizzierten aristotelischen Anschauung von der logischen Funktion der ersten Prinzipien verbindet Thomas ohne weiteres einen augustinischen Gedanken. Die ersten Prinzipien des Aristoteles werden nämlich identifiziert mit den Normen oder Regeln, mit den unwandelbaren Gründen, an denen nach Augustinus alles beurteilt wird [2].

Welches sind nun die ersten Prinzipien, von denen alle Wissenschaft ausgeht und auf die sie sich zurückführen läßt?

Gemäß der aristotelischen Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft, der ratio speculativa und practica, kennt Thomas vor allem zwei Hauptgruppen von ersten Prinzipien, nämlich die prima principia speculabilium und die prima principia operabilium. Die ersteren sind die obersten Voraussetzungen und Normen des theoretischen Wissens, die letzteren beherrschen das praktische Gebiet, das Gebiet der sittlichen und rechtlichen Ordnung [3].

Eine lückenlose Zusammenstellung der ersten theoretischen Prinzipien hat Thomas nirgends gegeben. Er begnügt sich, gelegentlich das eine oder andere zu nennen. Im Anschluß an des Boëthius Liber de hebdomadibus [4] erwähnt er zwei mathematische Grundsätze: Jedes Ganze ist größer als sein Teil, und sind zwei Größen derselben dritten gleich, so sind sie auch unter sich gleich [5]. An derselben Stelle nennt er das logische Gesetz des Widerspruchs: Non est simul affirmare et negare. Als ontologisches Gesetz wird der Widerspruchssatz in engster Anlehnung an Aristoteles [6] von Thomas formuliert in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik: Est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem et secundum idem [7]. Ebendaselbst kommt auch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten zur

---

[1] Ebd. 2, 2, q. 8, a. 1 ad 2: Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum.

[2] Ebd. 1, q. 79, a. 12 ad 3: Huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium.

[3] Ebd. a. 12 c; 2, 1, q. 91, a. 3 c; q. 94, a. 2 c.

[4] Boëthius, Liber de hebdomadibus (Migne, P. l. 64, 1311 B).

[5] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c.

[6] Metaph. 4, 3, 1005 b, 19: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.*

[7] In libr. 4 Metaph. lect. 6, ed. Morelles IV, Antverpiae 1612, 45 A. Siehe Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin (Philos. Jahrbuch 15, 1902, 151).

Erörterung[1]. Das für die Erkenntnis der Wirklichkeit so wichtige Kausalgesetz in der aristotelischen Formulierung: Omne quod movetur, ab alio movetur, hat Thomas nicht als ein primum principium angesehen; denn er sucht es ausführlich zu beweisen mit Hilfe des Widerspruchssatzes und des ontologischen Gesetzes: Aus der Potenz kann etwas in den Akt nur durch ein ens in actu übergeführt werden[2]. Der letztere ontologische Satz muß somit nach Thomas als das eigentliche Kausalprinzip im Sinne eines primum principium betrachtet werden.

Obgleich die ersten Prinzipien eine Mehrheit bilden, so haben sie doch eine gewisse Ordnung[3] und einen inneren Zusammenhang. Als das oberste theoretische Prinzip, in welchem alle andern gegründet sind, bezeichnet Thomas unter Berufung auf Aristoteles das Widerspruchsgesetz[4]. Es ist die ultima opinio omnibus communis und von Natur aus das Prinzip aller Prinzipien. Das Widerspruchsgesetz ist das erste[5] und oberste Prinzip für die urteilende Betätigung des Intellekts. Alle übrigen Prinzipien, z. B. das Ganze ist größer als sein Teil, setzen bereits das Widerspruchsgesetz voraus und stellen nur Spezialfälle dieses Gesetzes dar[6]. Somit ruht die theoretische Wissenschaft in letzter Instanz auf dem Widerspruchsgesetz.

---

[1] In libr. 4 Metaph. lect. 16, ed. Morelles IV, 53 K: Sicut contradictoria non possunt simul esse vera, ita nec potest esse medium inter contradictionem, sed de unoquoque necessarium est aut affirmare aut negare. Siehe Willems a. a. O. 36. Vgl. Arist., Metaph. 4, 7, 1011 b, 23.

[2] S. th. 1, q. 2, a. 3 c. S. c. g. 1, 13. Andere Formulierungen s. S. th. 1, q. 2, a. 2; 2, 1, q. 3, a. 8.

[3] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c: In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur.

[4] Ebd.: Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus (Metaph. l. 4, text. 9 f).

[5] In libr. 4 Metaph. lect. 6, ibid., 45 E: Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem sicut in ultimam opinionem omnibus communem; ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum. Vgl. Arist., Metaph. 4, 3, 1005 b, 32: *διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.*

[6] In libr. 4 Metaph. lect. 6, ibid., 45 E F: Ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scil. componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: Omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.

Wie es auf dem theoretischen Gebiete eine Mehrheit von Prinzipien gibt, die alle in einem einzigen, nämlich in dem Gesetz des Widerspruchs, ihren Grund haben, so trifft ein gleiches auch für das Gebiet des praktischen Handelns zu. Thomas faßt im Anschluß an Augustinus die Summe und das System der obersten sittlichen und rechtlichen Normen unter dem Namen des Naturgesetzes, der lex naturalis, zusammen. Es gibt eine Vielheit von Vorschriften des Naturgesetzes, aber sie wurzeln alle in einer einzigen, ersten und obersten Maxime, in dem Prinzip: Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum [1]. Auf diesem obersten Imperativ gründen alle Vorschriften des Naturgesetzes. Daher gehören zu ihnen alle Gebote und Verbote, deren Gegenstand oder Inhalt die praktische Vernunft als menschliche Güter erfaßt [2]. So setzt Thomas die oberste Maxime des Handelns in Parallele zur obersten Maxime des Denkens. Die Prinzipien des Denkens wie des Handelns bilden ein in sich geschlossenes, aus einer obersten Voraussetzung ableitbares System von Normen oder Gesetzen [3].

Die beiden Prinzipiengruppen der theoretischen wie der praktischen Vernunft zeigen aber einen parallelen Aufbau, nicht nur bezüglich des systematischen Zusammenhangs. Die Übereinstimmung zwischen beiden erstreckt sich auch auf ihren Wahrheits- oder Geltungscharakter. Beide Arten von Prinzipien sind Wahrheiten von absoluter, notwendiger [4] und unveränderlicher Geltung, bezüglich welcher es keinen Irrtum gibt [5].

Worauf stützt sich nun die Wahrheit oder Geltung der ersten theoretischen wie praktischen Prinzipien?

Thomas sieht den Grund ihrer absoluten Wahrheit und Geltung darin, daß sie propositiones per se notae, durch sich selbst gewisse

---

[1] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c.

[2] Ebd.: Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

[3] Ebd. q. 93, a. 3 c: Sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum . . ., ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est, quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda.

[4] Ebd. q. 94, a. 4 c: Ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere . . . quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et aequaliter nota.

[5] Ebd. 1, q. 79, a. 12 ad 3: Huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare.

Urteile sind, die den Grund ihrer Gewißheit in sich selbst tragen [1]. Das wesentlichste Merkmal der propositiones per se notae liegt darin, daß sie analytische Urteile sind, d. h. Urteile, in welchen entweder das Subjekt selbst Prädikat ist, z. B. homo est homo, oder in welchen das Prädikat in der Definition des Subjekts eingeschlossen liegt, zum Begriff des Subjekts gehört, wie homo est animal, oder homo est rationale. Wer nämlich Mensch sagt, sagt auch rationale, da das Prädikat rationale bereits in der Definition des Begriffs Mensch enthalten gedacht wird [2]. Nun sind aber, wie wir bereits vorhin erwähnten, die ersten Prinzipien der theoretischen wie der praktischen Vernunft principia per se nota. Mit andern Worten: die ersten Prinzipien sind sämtlich analytische Urteile, Erläuterungsurteile, bei denen das Prädikat bereits im Subjektsbegriff enthalten ist. Ihre logische Geltung beruht auf dem Identitätssatz oder auf dem Gesetz des Widerspruchs, wie Thomas in Übereinstimmung mit Aristoteles es direkt ausgesprochen hat, wenn er, wie schon oben hervorgehoben wurde, das Widerspruchsgesetz das Prinzip aller Prinzipien nannte [3].

Als analytische Urteile drücken die ersten Prinzipien bloße Begriffsverhältnisse oder Begriffsrelationen aus. Sie beruhen lediglich auf Begriffen und setzen Begriffe voraus, so das Prinzip: Das Ganze ist größer als sein Teil, die Definitionen oder Begriffe von Ganzem und Teil. Die thomistische Prinzipienlehre führt damit über sich selbst hinaus zu einem höheren Element, nämlich zum Begriff. Die Begriffe bilden die Voraussetzungen der Prinzipien. Je allgemeiner die Begriffe, um so allgemeiner auch die sie entfaltenden Prinzipien. Den obersten oder ersten Begriffen entsprechen die obersten oder ersten Urteile. Daher ist das oberste und erste Gesetz das des Widerspruchs. Denn es beruht auf den ersten und obersten Begriffen des ens und des non-ens und bringt lediglich die Unverträglichkeit zwischen beiden zum Ausdruck [4]. Wie der Begriff des ens

---

[1] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c: Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quaedam principia per se nota.

[2] S. c. g. 1, 10; S. th. 1, q. 2, a. 1 c; 2, 1, q. 94, a. 2 c.

[3] S. oben S. 4 A. 4 u. 5.

[4] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c: Nam illud, quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus (Metaph. l. 4, text. 9 f).

für alle übrigen Begriffe die Voraussetzung bildet, so wird auch das Prinzip des Widerspruchs von allen übrigen Prinzipien vorausgesetzt. Der Begriff des Ganzen oder des Teils ist nicht denkbar ohne den Begriff des ens. In gleicher Weise setzt das Prinzip: Das Ganze ist größer als sein Teil, das Prinzip des Widerspruchs voraus [1]. Der logischen Über- und Unterordnung der Begriffe entspricht die logische Über- und Unterordnung der Prinzipien. Dem primum auf dem Gebiete der Begriffe geht parallel das primum auf dem Gebiete der Urteile, da letztere ja nur Entwicklungen der ersteren sind.

Was von dem obersten theoretischen Begriff und dem darauf beruhenden Prinzip gilt, das gilt auch von dem obersten praktischen Begriff und von dem ihm entsprechenden Grundsatz. Sind die Begriffe des ens und non-ens die ersten und obersten Begriffe in der theoretischen Ordnung, so sind es in der sittlichen Ordnung die des bonum und malum [2]. Und wie auf den Begriffen des ens und non-ens das erste theoretische Urteil, so beruht auf den Begriffen bonum und malum die erste praktische Maxime [3], nämlich der oberste Satz des Naturgesetzes: Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum [4]. Dieses primum praeceptum legis stellt nur eine Entfaltung oder Analyse der beiden Begriffe bonum und malum dar, wobei bonum im Sinne des Aristoteles definiert wird: bonum est, quod omnia appetunt [5], und in Übereinstimmung damit malum zu definieren ist als das, quod omnia vitant.

Wenn die ersten Prinzipien analytische Urteile sind und lediglich Begriffsverhältnisse zum Ausdruck bringen, haben sie dann auch objektive Geltung? Gelten sie von den Dingen, und wie wird diese Geltung begründet?

Nach thomistischer Auffassung gelten die ersten Prinzipien von den objektiven Dingen. Sie sind Gesetze der Dinge an sich. Ihre dingliche oder objektive Geltung beruht auf der objektiven Bedeutung der Begriffe. Weil die Begriffe, aus denen sich die Prinzipien auf-

---

[1] In libr. 4 Metaph. lect. 6, ed. Morelles IV, 45 F. Siehe S. 4 A. 6.

[2] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c: Sicut autem ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus.

[3] Ebd.: Ut ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est: Bonum est, quod omnia appetunt.

[4] Ebd.

[5] Nicom. Eth. 1, 1 (Anfang): *διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τ᾽ ἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται.*

bauen, von den Dingen Geltung haben, müssen auch die Prinzipien von denselben gelten, da sie ja nur Entfaltungen dieser Begriffe sind.

Warum gelten aber die Begriffe von den objektiven Dingen? Sie gelten von der Wirklichkeit, weil sie von dieser abstrahiert sind und Abbilder derselben darstellen. In Übereinstimmung mit Aristoteles lehrt Thomas, daß alle Begriffe durch Abstraktion aus den Phantasmen gewonnen werden. Die formale Geltung des Prinzips: Das Ganze ist größer als sein Teil, beruht auf dem Verhältnis der Begriffe Ganzes und Teil, setzt also die beiden Begriffe voraus. Diese selbst aber werden durch species intelligibiles, die aus den Phantasmen oder Sinnenbildern stammen, erkannt. Was von den Elementen des eben genannten Prinzips gilt, das gilt auch von den Begriffen und Voraussetzungen der übrigen Prinzipien [1]. Die Begriffe, aus denen sich die Prinzipien analytisch aufbauen, stammen auf dem Wege der Abstraktion aus der Erfahrung. So der logisch oberste und erste Begriff der theoretischen Ordnung, der Begriff des ens, der zuerst in die Auffassung der theoretischen Vernunft fällt und der von allen übrigen theoretischen Begriffen vorausgesetzt wird [2], ferner der logisch erste und oberste Begriff der praktischen Ordnung, der Begriff des bonum, der zuerst in die Auffassung der ratio practica fällt und für die übrigen ethischen Begriffe die Voraussetzung bildet [3], weiterhin der Begriff des unum, die Begriffe von potentia und actus und andere derartige Begriffe [4]. Ebenso entspringen durch Abstraktion die Quantitätsbegriffe, die Zahl- und Raumbegriffe, die Begriffe der Figuren [5]. Thomas bekennt sich ausdrücklich zur aristotelischen Lehre von der Induktion und Abstraktion der obersten Begriffe und Grundsätze aus der Wahrnehmung, wie sie am Anfang der Metaphysik und am Schluß des zweiten Buches der Analytica posteriora (c. 19) entwickelt wird, wenn er sagt, daß nach dem Philosophen die Erkenntnis der Prinzipien aus den Sinnen uns zukomme [6]. Er will damit ausdrücken,

---

[1] S. th. 2, 1, q. 51, a. 1 c: Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte; et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas.

[2] Siehe S. 6 A. 4. [3] Siehe S. 7 A. 2. [4] S. th. 1, q. 85, a. 1 ad 2.

[5] Ebd.: Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili.

[6] Ebd. 2, 1, q. 51, a. 1 c: Et propter hoc Philosophus in fine Posteriorum ostendit, quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Vgl. ebd. q. 3, a. 6 c; De veritate q. 10, a. 6.

daß die ersten Prinzipien aus der Erfahrung stammen, insofern ihre Begriffe oder Voraussetzungen aus Wahrnehmungen abstrahiert sein müssen. Damit ist aber keineswegs behauptet, daß die Prinzipien ihre rein formale Geltung aus der Erfahrung schöpfen. Der formalen Geltung nach sind und bleiben sie rein apriorischen und analytischen Ursprungs. Was aber durch die Erfahrung begründet werden soll, was Thomas nötigt, die Prinzipien wenigstens in ihren Elementen und Begriffen zur Erfahrung in Beziehung zu bringen, das ist die Frage, wie es möglich sei, daß die Prinzipien, die doch analytische Sätze sind, für die Wirklichkeit oder die Erfahrung gelten. Die Lösung findet Thomas, wie Aristoteles, in seiner Abstraktions- und Wahrheitstheorie.

Den Vorgang der Abstraktion nennt Thomas intelligere. Im Gegensatz zu ratiocinari, welches das schließende und beweisende, also das diskursive Denken bezeichnet, bedeutet intelligere das einfache Erfassen oder Apprehendieren der intelligiblen Wahrheit [1]. Das intelligere ist ein intus legere, ein Vordringen bis zum Wesen der Sache, ein Erfassen des Wesens, des quod quid est [2]. Das begriffliche Denken und der Begriff bilden das Wesen oder das Strukturgesetz der Dinge ab. Sie sind ein gedankliches Abbild der objektiven Wesenheit oder Gesetzlichkeit der Dinge [3] und gelten infolgedessen von den Dingen. Daher müssen auch die ersten Prinzipien als Entfaltungen objektiv gültiger Begriffe von den Dingen selbst Geltung haben. So ruht in letzter Instanz die Begründung der objektiven Geltung der ersten Prinzipien nicht, wie ihre formale Wahrheit, auf dem analytischen Verhältnis der Begriffe zueinander, sondern auf der Beziehung der obersten Begriffe zu den objektiven Dingen oder anders ausgedrückt auf der thomistischen Abstraktions- und Wahrheitstheorie.

Blicken wir auf die bisherigen Erörterungen zurück. Wir haben zuerst die logische Funktion der ersten Prinzipien als Ausgangs- bzw. Schlußpunkt des synthetischen und analytischen Verfahrens besprochen. Sodann haben wir eine Gruppierung der ersten Prinzipien zu geben

---

[1] S. th. 1, q. 79, a. 8c: Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud.

[2] Ebd. 2, 2, q. 8, a. 1c: Dicitur enim intelligere quasi intus legere . . ., cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est. Vgl. S. c. g. 1, 3.

[3] S. c. g. 4, 11: Oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia, in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae.

versucht und ihren systematischen Zusammenhang dargelegt. Wir haben weiterhin die formale wie die objektive Wahrheit der Prinzipien ins Auge gefaßt. Dies ist die logisch-erkenntnistheoretische Seite in der thomistischen Prinzipienlehre.

Thomas interessierte sich aber nicht bloß für die Geltungsfrage, sondern auch — und dies in fast noch höherem Grade — für die Frage der psychologischen Genesis der ersten Prinzipien. Die Art und Weise, wie wir in den Besitz der ersten Prinzipien kommen, das Bewußtwerden und Erkanntwerden der Prinzipien von seiten der einzelnen Subjekte, die subjektiven oder psychologischen Bedingungen der Aneignung der ersten Prinzipien werden von Thomas sorgfältig untersucht.

Er unterscheidet scharf die logisch-erkenntnistheoretische Frage der Wahrheit oder der rectitudo der ersten Prinzipien von der psychologischen Frage ihres Bekannt- oder Erkanntwerdens (notitia). Die Wahrheit ist für alle eine und dieselbe, aber sie ist nicht allen in gleicher Weise bekannt. Daß die Winkelsumme eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist, ist für alle wahr; aber nicht allen ist diese Wahrheit bekannt[1]. Thomas statuiert also einen deutlichen Unterschied zwischen der allgemeinen Gültigkeit der Wahrheit (rectitudo) und dem allgemeinen Bekanntsein oder Erkanntsein derselben (notitia). Die Wahrheit ist allgemein gültig, aber sie braucht deswegen nicht allen bekannt zu sein. Thomas kleidet diesen Gedanken auch in die Formel des per se notum secundum se oder secundum sui naturam im Gegensatz zum per se notum quoad nos[2]. Damit wird nun auch verständlich die aus Boëthius (Liber de hebdomadibus) übernommene Unterscheidung in propositiones per se notae communes (communes conceptiones, principia communia) und in propositiones per se notae, die nur den Weisen bekannt sind[3]. Der Unterschied betrifft nicht die Wahrheit oder die Geltung — denn diese ist in beiden Fällen

---

[1] S. th. 2, 1, q. 94, a. 4 c: Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota; apud omnes enim verum est, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum.

[2] Ebd. a. 2 c: Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Vgl. ebd. 1, q. 2, a. 1 c; S. c. g. 1, 11.

[3] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c, a. 4 c. Vgl. Boëthius, Liber de hebdomadibus (Migne, P. l. 64, 1311 A B): Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est: nam ita una communis est, ut omnium hominum sit. . . . Alia vero est doctorum tantum.

dieselbe —, sondern den Umfang der notitia, des Bekanntseins. Es gibt Prinzipien, deren termini allen denkenden Subjekten bekannt und die infolgedessen allen gemeinsam sind, und Prinzipien, bei denen dies nicht der Fall ist, weil die Bedeutung ihrer termini nur von den Weisen verstanden wird, z. B. die Proposition, daß der unkörperliche Engel nicht circumscriptive im Orte ist[1]. Die principia communia, die communes oder universales conceptiones[2] sind jene Grundsätze, welche auf den obersten und allgemeinsten Begriffen beruhen. Das logisch Erste und Allgemeinste, die Begriffe ens und bonum, sind nach Thomas auch das psychologisch Erste und das allen denkenden Subjekten Gemeinsame oder Bekannte[3]. Daher ist auch der oberste theoretische Satz, das Widerspruchsgesetz, eine opinio omnibus communis, ein allen bekannter oder gemeinsamer Grundsatz[4], wie desgleichen die oberste praktische Maxime ein principium commune darstellt[5].

Thomas steht mit diesen Ausführungen offensichtlich unter dem Einfluß der stoischen Lehre von den *προλήψεις* oder den *ἔννοιαι κοιναί*. Stoische Nachwirkungen sind es sodann weiterhin, wenn Thomas lehrt, daß die Erkenntnis der Prinzipien sich vollziehe mit Leichtigkeit und Schnelligkeit (statim)[6], ohne Mühe und ohne Studium[7], daß die ersten Prinzipien von Natur aus (naturaliter) erkannt werden[8] oder von Natur aus bekannt seien[9], daß sie von Natur aus oder ursprünglich (originaliter) uns mitgegeben oder eingeboren (indita) seien[10] oder als gewisse Samen der Wissenschaften in uns präexistieren[11].

---

[1] Ebd. [2] De veritate q. 10, a. 6.

[3] S. th. 2, 1, q. 94, a. 2 c: Sicut autem ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis. Vgl. ebd. 1, q. 85, a. 3 c: Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem. . . . Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

[4] In libr. 4 Metaph. lect. 6. Siehe S. 4 A. 5.

[5] S. th. 2, 1, q. 94, a. 4 c.

[6] Ebd. q. 51, a. 1 c. [7] S. c. g. 1, 10.

[8] S. th. 2, 1, q. 51, a. 1 sed contra; S. c. g. 4, 11: Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia.

[9] S. c. g. 1, 7.

[10] De veritate q. 10, a. 6; S. c. g. 1, 7; S. th. 1, q. 79, a. 12 c.

[11] De veritate q. 11, a. 1: Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus. S. th. 2, 1, q. 63, a. 1 c: In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria et intellectualium virtutum et moralium.

Was wir hier bei Thomas finden, ist die durch Augustinus[1], Boëthius[2], Cicero[3] und Seneca[4] vermittelte stoische Lehre von den kunstlos und von selbst sich entwickelnden *ἔννοιαι κοιναί, φυσικαί* oder *ἔμφυτοι*, von den semina scientiae, im Gegensatz zu den kunstgerecht und mit methodischer Absicht und Mühe gebildeten Begriffen[5]. Das Angeborensein bezieht sich nach der Auffassung der Stoa nicht auf fertige Erkenntnisse — die Seele gleicht ja einem leeren Blatt Papier —, sondern nur auf Anlagen zur Gewinnung derselben. Genau die gleiche Überzeugung hat auch Thomas. Er lehnt ausdrücklich die im platonischen Menon vertretene Lehre von den eingebornen Ideen ab, der zufolge der Intellekt des Menschen von Natur aus voll von intelligiblen species sei, die aber durch die Verbindung der Seele mit dem Körper gehindert würden, aktuell hervorzutreten[6]. Er betrachtet mit Aristoteles die Seele als tabula rasa, der keine fertigen Erkenntnisse, sondern nur die Potenz zu solchen zukommt[7]. Bezüglich der ersten Prinzipien geht Thomas aber noch einen Schritt weiter, insofern er aus der aristotelischen Psychologie und Ethik den Begriff des habitus im Sinne einer Disposition, Fertigkeit oder Tendenz zu einer bestimmten Tätigkeit[8] übernimmt. Die Seele besitzt kraft der Natur ihrer species natürliche habitus für die Erkenntnis der ersten Prinzipien. Es liegt in einer natürlichen Disposition und Tendenz der Seele, daß sie sofort (statim), wenn sie erkannt hat, was Ganzes und Teil ist, auch erkennt, daß das Ganze größer ist als der Teil. Ein gleiches trifft auch für die übrigen ersten Prinzipien zu[9].

---

[1] S. th. 1, q. 79, a. 3 ad 3. [2] Siehe S. 10 A. 3.

[3] S. th. 2, 1, q. 91, a. 3c: Unde Tullius dicit in sua Rhetorica (De inventione l. 2, 53, 160f), quod «initium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt: postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit». S. die Nachweise bei G. Frhrn v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik (Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften 1899, Hft 1, S. 23ff, 29); ferner Fr. Kuhn, Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin (Münchener I.-D., Erlangen 1909, 11).

[4] Ad Lucilium Epist. l. 20, Ep. 3 (Ep. 120), ed. Hense 567, 24: Quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenit. Hoc nos natura docere non potuit; semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit.

[5] P. Barth, Die Stoa, Stuttgart 1903, 71f.

[6] S. th. 1, q. 84, a. 3c; a. 4c; 2, 1, q. 63, a. 1c.

[7] Ebd. 1, q. 84, a. 3c.

[8] Ebd. 2, 1, q. 49, a. 3c. S. darüber Frhr v. Hertling a. a. O. 26ff.

[9] S. th. 2, 1, q. 51, a. 1c.

So wird die Leichtigkeit und Schnelligkeit in der Aneignung der Prinzipien durch die Annahme einer subjektiven Veranlagung, einer psychischen Tendenz erklärt. Daraus ferner, daß diese Anlage oder dieser habitus als eine spezifische Ausstattung der Seele gedacht wird, ergibt sich weiterhin, daß die Erkenntnis der ersten Prinzipien allen Exemplaren dieser species gemeinsam sein muß[1]. Damit ist dann auch die auffallende Übereinstimmung der Menschen in primis intelligibilibus verständlich gemacht und psychologisch begründet. Entsprechend den beiden Hauptgruppen der ersten Prinzipien und gemäß der Unterscheidung des spekulativen und des praktischen Intellekts nimmt Thomas einen doppelten habitus naturalis an. Den habitus naturalis für die ersten theoretischen Prinzipien nennt er im Anschluß an die aristotelischen Erörterungen über die dianoetische Tugend des Nus[2] intellectus principiorum. Für den habitus naturalis der ersten praktischen Prinzipien gebraucht er den von Hieronymus übernommenen Namen Synderesis[3].

Die vorangegangenen Erörterungen haben gezeigt, daß Thomas die Erkenntnis der Prinzipien ausschließlich der Seele, genauer der intellektiven Potenz nebst ihren beiden natürlichen habitus zuschreibt. Damit erscheint die Erkenntnis der ersten Prinzipien als eine Leistung des menschlichen Intellekts. Gerade diese restlose Zurückführung der Prinzipiengewinnung auf rein psychologische Bedingungen und Akte brachte Thomas in den schon oben erwähnten scharfen Gegensatz zu seinen Zeitgenossen und zur arabischen Philosophie. Die ersteren huldigten fast allgemein der augustinischen Illuminationstheorie, der zufolge die Erkenntnis der Prinzipien auf einer Einstrahlung und Erleuchtung von seiten der Gottheit, der unwandelbaren Wahrheit, des göttlichen Lichtes beruht[4], so daß die menschliche Seele alles in den rationes aeternae erkennt[5]. Verwandt mit der augustinischen Lehre war die auf der gleichen neuplatonischen Basis

---

[1] Ebd. 1, q. 79, a. 5 ad 3: Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam.

[2] Nicom. Eth. 6, 6. [3] S. th. 1, q. 79, a. 12 c.

[4] Confess. 12, 25: Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.

[5] S. th. 1, q. 84, a. 5 c: Ideo Augustinus (Quaest. diversae 83, quaest. 46) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

erwachsene Ansicht Avicennas, der behauptete, daß die species intelligibiles von der ersten Intelligenz auf die zweite und auf alle folgenden bis auf die letzte, den intellectus agens, übergehen, von welchem sie dann in die menschlichen Seelen hineinfließen[1], so daß auch hier, wie bei Augustinus, der Ursprung der Prinzipienerkenntnis in einer Realität über und jenseits der Dinge und der menschlichen Seele gesucht wurde. Die Dinge und die Sinne haben nur exzitierende Bedeutung, insofern sie die Seele veranlassen, sich der die species spendenden Intelligenz zuzuwenden.

Beide Theorien hat Thomas von seinem im Vorhergehenden entwickelten Standpunkt der aristotelischen Abstraktionslehre aus abgelehnt[2]. Dabei ist seine Stellungnahme zur augustinischen Licht- und Erleuchtungslehre besonders interessant. Wie Augustinus, spricht auch Thomas von einem Erkenntnislicht, von einer göttlichen Erleuchtung[3]. Er versteht aber darunter den menschlichen Intellekt und seine Tätigkeit[4], die zusammen mit den Dingen zur Erklärung der natürlichen Erkenntnis vollkommen ausreichen[5]. Er konnte sich dieses Bildes um so mehr bedienen, als auch Aristoteles den *νοῦς*, der alles macht, mit dem Licht vergleicht[6]. So wird denn auch der intellectus agens mit besonderer Vorliebe als lumen bezeichnet, durch dessen beleuchtende und abstrahierende Tätigkeit die allgemeinen Prinzipien erkannt werden, durch die wir alles übrige beurteilen und in denen wir alles vorauserkennen[7]. Thomas denkt also bei der Prinzipienerkenntnis nicht an einen unmittelbaren Einfluß der Gottheit, nicht an ein unmittelbares Einstrahlen des göttlichen

---

[1] S. th. 1, q. 84, a. 4 c; 2, 1, q. 63, a. 1 c.

[2] Ebd. und q. 84, a. 5 c: Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam.

[3] Ebd. 2, 1, q. 109, a. 1 ad 2. S. auch G. v. Hertling, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, Sitzungsberichte 1904, 577 ff.

[4] S. th. 1, q. 12, a. 2 c: Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur.

[5] Ebd. 2, 1, q. 109, a. 1 c: Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire.

[6] De anima 3, 5, 430 a, 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς.*

[7] De veritate q. 10, a. 6.

Lichtes in unsere Seelen, wie Augustinus und seine mittelalterlichen Anhänger. Er sieht darin vielmehr die Tätigkeit und die Leistung der seelischen Erkenntniskraft, des menschlichen Intellekts selbst, der die Anlage oder die Tendenz besitzt, aus der Erfahrung die ersten Prinzipien, die Grundlagen aller Wissenschaft, zu abstrahieren.

So scharf aber auch Thomas bei der Prinzipienerkenntnis für die Rechte des Intellekts, für seine Aktivität und Spontaneität, für seinen Zusammenhang mit der Sinnlichkeit eintritt und jede unmittelbare Irradiation von seiten der Gottheit ablehnt, so hält er doch anderseits nicht minder bestimmt an dem augustinischen Gedanken des Zusammenhangs der ersten Prinzipien mit der Gottheit fest, nur daß er sich diesen durch die Geschöpfe und ihr Abbildverhältnis zu Gott, also metaphysisch, vermittelt denkt.

Gott ist der Urheber der intellektiven Kraft und die letztere ein partizipiertes Abbild dessen, der der erste Intellekt ist[1]. Gleichsam ein Derivat des ersten Lichts[2], wird die intellektive Kraft der Seele ein gewisses intelligibles Licht, eine participatio[3], eine impressio luminis divini[4] genannt. Wie der menschliche Intellekt ein Abbild des göttlichen ist, so sind auch die Wahrheiten, bezüglich welcher alle Menschen übereinstimmen, d. h. die ersten Prinzipien des spekulativen und praktischen Intellekts, ein gewisses Bild der göttlichen Wahrheit im Geiste aller[5]. Wie von einem Antlitz im Spiegel viele Antlitze erscheinen, so sind die vielen Wahrheiten in den Geistern der Menschen Reflexe der einen ersten Wahrheit[6]. Sofern nun jeder Geist, was er mit Gewißheit erkennt, in den ersten Prinzipien schaut, nach denen über alles geurteilt und auf die beim Begründen alles zurückgeführt wird, kann man sagen, daß

---

[1] S. th. 1, q. 12, a. 2c: Deus et est auctor intellectivae virtutis . . ., ipsa intellectiva virtus creaturae . . . sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Vgl. ebd. q. 84, a. 5: Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.

[2] Ebd. q. 12, a. 2: Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum.

[3] Ebd. q. 12, a. 11 ad 3.

[4] Ebd. 2, 1, q. 91, a. 2c. Vgl. ebd. 1, q. 89, a. 3 ad 1.

[5] S. c. g. 3, 47: Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat.

[6] Ebd.: Ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum.

er alles in der göttlichen Wahrheit oder in den ewigen Gründen schaue und an ihrem Maßstab alles beurteile[1]. Die ersten Prinzipien sind aber ein Abbild der göttlichen Wahrheit, insofern ihre termini Abbilder der Dinge und diese hinwiederum Abbilder der höchsten Natur oder der Wahrheit selbst darstellen[2].

So haben die ersten Prinzipien ihre letzte, ihre metaphysische, Wurzel in Gott. Hier in dem göttlichen Denken ist der oberste Grund ihrer Unwandelbarkeit und Infallibilität[3]. Soweit sich der Aquinate in der Auffassung über den Erkenntnisvorgang und die Erkenntnisgewinnung der ersten Prinzipien von Augustinus entfernt, so nahe trifft er wiederum mit ihm zusammen in der Frage ihrer metaphysischen Begründung in Gott und im göttlichen Denken, das Maß und Ursache ist für jedes andere Sein und für jeden andern Intellekt[4].

Als Ergebnis unserer Untersuchung möchten wir folgendes feststellen: Rein historisch betrachtet sind in der thomistischen Prinzipienlehre aristotelische, stoische und augustinische Gedanken zu einem Ganzen zusammengewoben. Vom systematischen Gesichtspunkt aus angesehen handelt es sich um die logisch-erkenntnistheoretische Frage der formalen und der objektiven Geltung der ersten Prinzipien, weiterhin um die Frage nach den psychologischen Bedingungen des Erkenntnisaktes und des Bewußtwerdens der obersten Grundsätze und endlich um die metaphysische Frage nach ihrem letzten Realgrund.

---

[1] S. c. g. 3, 47: In quantum ergo quaelibet mens, quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quod de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare.

[2] Ebd.: Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id, quod per animam cognitum est, manifestum est, inquantum illius divinae veritatis quam deus cognoscit similitudo quaedam existit in ipsa.

[3] Quodlibet. 10, a. 7 c: Nihil . . . possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem.

[4] S. th. 1, q. 16, a. 5 c: Suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere.

Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum).

Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter.

Von Clemens Baeumker.

Auf zwei Grundpfeilern ruht der Bau der herrschenden philosophisch-spekulativen Gotteslehre des Mittelalters, auf Augustin und Aristoteles. Freilich sind beide nicht gleichzeitig dem Bau eingefügt. Wie in allem übrigen, so beherrscht Augustin auch in der Gotteslehre die früheren Jahrhunderte des Mittelalters. Aristoteles dagegen wird erst bei Thomas von Aquino neben Augustin für die natürliche Theologie zum tragenden Grundpfeiler, während er vor ihm nur mehr gelegentlich herangezogen wird. Selbst Albert der Große geht hinsichtlich des Gottesbeweises, von der spätern theologischen Summe abgesehen, im ganzen noch die alten Wege.

Diesen Gottesbeweis führt die ältere Zeit — Anselm von Canterbury mag als ihr charakteristischer Vertreter in Anspruch genommen werden —, indem sie mit Augustin als Grundlage aller Wahrheit und Güte, aller Einheit und alles wandelbaren Seins eine Urwahrheit und Urgüte, eine Ureinheit und ein allem Wandel entnommenes höchstes Sein verlangt. Bei Thomas klingt diese augustinische Gedankenreihe nur noch nach in einem traditionell mitgeführten Argument, dem aus den Stufen der Vollkommenheit, und selbst dieses erfährt bei ihm durch das Eindringen aristotelischer Gedanken eine charakteristische Modifikation [1]. Statt dessen treten die Gesichtspunkte des Aristoteles und seiner arabischen Fortbildner in den Vordergrund. Der Gottesbeweis hat hier alle apriorischen Anklänge verloren und geht an der Hand des Kausalgesetzes von der

[1] Vgl. Baeumker, Witelo (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Baeumker und v. Hertling III, 2), Münster 1907, 292 A. 3.

Wirkung zur Ursache, also — im Aristotelischen, nicht im Kantschen Sinne — rein a posteriori vor. Durch den Kausalschluß wird vom bewegten Seienden auf einen unbewegten ersten Beweger, vom zufälligen Sein auf ein notwendiges, vom möglichen auf ein erstes aktuelles Sein geschlossen[1]. So lösen sich für den Gottesbeweis Augustin und Aristoteles ab. Natürlich geht manches nebenher. Der teleologische Beweis z. B., den schon Cicero und Seneca mit großer Beredsamkeit entwickelten und dem Johannes von Damaskus in seiner von Burgundio von Pisa ins Lateinische übertragenen «Quelle der Erkenntnis» die später übliche Form gab, zieht sich in mancherlei Gestalten durch die ganze Scholastik hin[2]. Aber dieses Argument ist mehr populärer Natur; die eigentlich wissenschaftliche Betrachtung oszilliert zwischen Augustin und Aristoteles.

Nicht anders ist es mit der philosophischen Spekulation über Gottes Wesen und über das göttliche Leben (von dem positiv Theologischen wird hier natürlich abgesehen). Nur daß hier Augustin — auch bei strengeren Aristotelikern, wie Thomas — nicht von Aristoteles abgelöst wird; vielmehr treten zu den augustinischen Gesichtspunkten aristotelische hinzu. Faßte, seinerseits durch den Platonismus angeregt, Augustin Gott vor allem als höchste Wahrheit, höchste Güte und höchste Einheit, so wird auch von der Hochscholastik dieser Gedanke festgehalten, aber in den Vordergrund tritt jetzt der aristotelische Grundgedanke von der Gottheit als der lauteren Energie, ohne jede Beimischung von «Potenz», d. h. von bloßer Möglichkeit. Die philosophische Spekulation über das Wesen der Gottheit baut sich auf dem Begriffe des actus purus auf. Die rein ontologische Bestimmung erhält den Vorrang vor der noëtisch und ethisch gefärbten. Und ebenso fällt der philosophische Schwerpunkt bei der Bestimmung des göttlichen Lebens in das, was Aristoteles als *νόησις νοήσεως* bezeichnet hatte: die auf dem Begriffe des actus purus beruhende rein geistige Intellektualität des mit seinem Objekt und mit seinem Subjekt, dem göttlichen Verstande, identischen stets wirklichen göttlichen Alldenkens.

Den Aufstieg zu dieser Betrachtung des göttlichen Seins und Lebens, das in seinem Ansich über alle menschlichen Begriffe hinausgeht und nur in seinen Spuren und seinem Gleichnis vom suchenden Denken inadäquat gefunden werden kann, sucht Augustin und die

---

[1] Für das Einzelne und die historischen Zusammenhänge vgl. Witelo 319—339.

[2] Ebd. 317 f.

augustinische Richtung durch die Einkehr der Seele in sich selber zu gewinnen. Die psychologische Analyse gibt hier den Unterbau für die metaphysisch-theologische Kontemplation. Die Seele, die als Gedächtnis über sich und all ihren Besitz Macht hat, die als Verstand diesen ihren suchenden Besitz zur aktuellen Erkenntnis emporhebt, die als Wille sich und ihr Erkennen liebend erfaßt und die in der Dreiheit dieser Vermögen und Betätigungen doch ein und dieselbe seelische Wesenheit verbleibt, ist ein Spiegel, in dem das betrachtende Auge die Einheit des göttlichen Wesens in der Dreiheit der Personen und des göttlichen trinitarischen Lebens wenigstens dunkel zu schauen, wenigstens zu ahnen vermag. Alles das bleibt auch in der entwickelten Scholastik; aber der Lebensnerv wird es jetzt für die Mystik; die eigentliche Scholastik dagegen arbeitet, statt in psychologischer, vielmehr in mehr objektiv-logischer Weise mit metaphysischen Begriffen, wie denen der Essenz, der Subsistenz und insbesondere der Relation, als mit ihren spezifischen Denkmitteln. In den trinitarischen und christologischen Kämpfen der Väterzeit begründet, von der Scholastik selbst, insbesondere auch von Thomas von Aquino, mit unübertrefflichem Scharfsinn und Tiefsinn weiter entwickelt, sind diese Begriffe nicht zwar einfach von Aristoteles herübergenommen; wohl aber tragen sie in ihrer logischen und metaphysischen Struktur das Gepräge jenes großen Begriffskünstlers. Nicht schon aristotelisch, sind sie doch aristotelischen Geistes.

So bestimmen Augustin und Aristoteles die scholastische spekulative Gotteslehre. Wie jene Kathedralen des Mittelalters, die, gleich dem Straßburger Münster, in der romanischen Stilepoche begonnen und in der gotischen zu Ende geführt worden, verbindet auch jener Wunderbau, wie er uns am geschlossensten in den dreiundvierzig ersten Quästionen der theologischen Summe des Aquinaten vorliegt, die feierlich ruhevollen und doch so warm lebendigen augustinischen Ideen mit der in aristotelischen Begriffen keck vorandringenden logischen Dialektik. Aber neben jenen lichten Haupthallen des spekulativen Baues gibt es auch mystisch dunkle Seitenkapellen, in denen manch ehrwürdiges Heiligtum leuchtet, freilich auch manch verstaubtes, wertloses Gerät sich sammeln konnte. Vor allem ist es die neuplatonische, durch mancherlei neupythagoreische oder doch pythagoreisierende Gedanken modifizierte Geistesrichtung, die neben der augustinischen und aristotelischen Bewegung als ein Neben- oder Unterstrom herzieht und manchen Erscheinungen der Scholastik und der von dieser nicht abtrennbaren

spekulativen Mystik eine eigenartige Färbung gibt. Gott als die Urmonade, die in triadischem Leben sich entfaltet und auch die Schöpfung wie in einer Zahlensetzung aus sich hervorgehen läßt, Gott als die sich verbreitende und überquellende Güte, von der alles Sein und alles Gute ausfließt, Gott als das im mystischen Dunkel des Seelengrundes leuchtende und die Seele überformende Urlicht: das sind die Grundthemen dieser, metaphysischen Tiefsinn mit phantastischem Überschwange oft seltsam mischenden, Gemüts- und Denkungsart. Mancherlei Berührungspunkte zwischen dieser neuplatonisch-neupythagoreischen Spekulation und der augustinischen lassen sich aufweisen; oft auch haben ihre beiderseitigen Einflüsse sich gekreuzt, wie in der deutschen Mystik und bei dem englischen Theologen und Mathematiker Bradwardin. Nichtsdestoweniger aber ist der Geist der beiden ein verschiedener. Und das sowohl im Inhalt der Lehre wie in den Denkmitteln zu ihrer Ableitung. Im Inhalt: denn so sehr Augustin die göttliche Allwirksamkeit und die durchgängige Abhängigkeit betont, in der die Kreatur in ihrem Sein, Erkennen und Tun von dem allein wahren göttlichen Sein, von der subsistierenden göttlichen Urwahrheit und der schaffenden und erhaltenden göttlichen Macht steht, so hält er doch den theistischen Standpunkt überall fest. Jene neuplatonische Spekulation dagegen schwankt nicht selten an der schmalen Grenzscheide zum Pantheismus unsicher hin und her und schillert stark in den Pantheismus oder doch Panentheismus hinüber. Ebenso verschieden sind die Denkmittel. Für Augustins Spekulation war die psychologische Methode zwar nicht das einzige, aber doch das ihm am meisten persönlich eigene Denkmitttel. Jene neuplatonische Richtung dagegen liebt — wie die aristotelisch beeinflußte — objektiv begründete Denkmittel. Hier aber ist es nicht so sehr, wie bei den Aristotelikern, die logisch-metaphysische Begriffsbildung, mit der sie operiert, sondern man liebt metamathematische Spekulationen arithmetischer und geometrischer Art oder auch Bilder aus der physischen Natur, wie von der überfließenden und doch nicht abnehmenden Quelle, von dem Lichte, das, ohne selbst an Glanz zu verlieren, stets neues Licht in abnehmenden Helligkeitsstufen aus sich hervorgehen läßt, von dem Lichte, das vom Spiegel in seinen Ursprung zurückgeworfen wird, und was sonst die Bestandteile dieser «Lichtmetaphysik» [1] sind. Freilich findet sich auch häufig, insbesondere in

[1] Über die Geschichte dieser Lichtmetaphysik vgl. Witelo 358—421 und die wertvollen Nachträge von M. Grabmann im Philosophischen Jahrbuch, hrsg. von

der spekulativen Mystik Meister Eckharts und seiner Geistesverwandten, beides miteinander vereint, der psychologische Weg und der der objektiven, der äußeren Natur entnommenen bildhaften Denkmittel; aber hier kommen eben auch die beiden Einflüsse, der Augustins und der neuplatonische, zusammen, wie vor allem bei dem in seinen lateinischen Schriften so viel zitierenden Meister Eckhart sich schlagend nachweisen läßt.

Mannigfach sind die Wege, auf denen jener Neuplatonismus und sein Vorgänger, der platonisierende Neupythagoreismus, dem Mittelalter zugekommen sind. Am bekanntesten als Übermittler ist Dionysius der Pseudo-Areopagite, dessen Werke schon Eriugena in das Lateinische übertrug und der dann noch mehrfach übersetzt und vielfach kommentiert wurde. Später traten die neuplatonischen Elemente hinzu, die in die arabische Philosophie eingegangen waren, insbesondere bei dem früh übersetzten Avicenna und in der gleichfalls schon früh in lateinischer Übertragung vorliegenden zusammenfassenden Darstellung von Avicennas Lehre, die Algazel seiner Bekämpfung derselben vorausgeschickt hatte; wozu dann noch der ganz neuplatonische «Liber de causis» kam. Namentlich die neuplatonische Lehre vom Fluß aller Dinge aus der ersten Ursache trug man gern in dieser arabischen Form vor, trotz der scharfen Ablehnung, die sie vor allem durch Thomas von Aquino erfuhr.

Aber auch der dem eigentlichen Neuplatonismus vorangehende Neupythagoreismus und der dem Neupythagoreismus nahestehende eklektische Platonismus machen ihren Einfluß geltend. Des Boethius Bearbeitung von Nikomachus des Pythagoreers Einleitung in die Arithmetik und des Makrobius Kommentar zu Ciceros «Traum des Scipio» waren ergiebige Quellen für metaphysische Zahlenspekulationen. Für die Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt aber zog man schon seit alter Zeit gern ein merkwürdiges Erzeugnis des neupythagoreisch-platonischen Geistes und des religionsgeschichtlich so interessanten, Hellenistisches und Orientalisches verbindenden religiösen Eklektizismus heran, den unter den philosophischen Werken des Apulejus überlieferten «Asclepius». Es ist ein ursprünglich in griechischer Sprache verfaßtes Gespräch des «Hermes Trismegistos» mit dem Asklepios über Gott, Welt und Menschen, aus dem schon Laktanz unter dem

Gutberlet, XXIII (1910) 51 f; ferner den Traktat Grossetestes, De luce seu de inchoatione formarum, bei L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste (Beiträge IX), Münster 1912, 51—59.

Titel Λόγος τέλειος kürzere Stellen in griechischer Sprache anführt, während Augustinus bereits die allein erhaltene anscheinend dem 4. Jahrhundert entstammende lateinische Übersetzung zitiert. Die geheimnisvoll dunkle Redeweise ließ auch dem Mittelalter diesen «Mercurius» oder «Trismegistus» — es ist der hellenisierte ägyptische Gott Tehuti oder Thoth — als eine Autorität erscheinen, auf die man sich gern berief, wenn auch die Rolle solcher Zitate im ganzen eine mehr dekorative ist. Schon Thierry von Chartres führt den Asclepius an [1]. Abaelard kennt aus Augustin den «Mercurius», ebenso Alanus [2], und auch Wilhelm von Auvergne nimmt Bezug auf ihn [3]. Dann tritt er mehr zurück. Aber im 14. Jahrhundert führt Thomas Bradwardin [4] den «Hermes Mercurius Trismegistus, clarus propheta et philosophus gloriosus», wieder häufig an, nicht nur die traditionellen, durch Augustin vermittelten Zitate, sondern lange Stellen, die er unmittelbar aus dem Buche ausgeschrieben hat [5].

Diese dem Mittelalter vorliegende Schrift ist indes nur eine unter den vielen, in denen der ägyptisch-hellenistische Gott seine Weisheit kund tat. Zum Teil nach ägyptischem Vorbild gab es bei den Griechen eine reiche Literatur solcher philosophischer, astronomischer und astrologischer, medizinischer und alchimistischer Schriften aus verschiedener Zeit, von der außer vielen andern Fragmenten insbesondere die nach ihrem ersten Stück, dem Poimandres, benannte, vielleicht von Michael Psellos im 11. Jahrhundert veranstaltete philosophische Sammlung erhalten ist [6]; dazu mancherlei Astrologisches

---

[1] De opere sex dierum (Hauréau, Notices et extraits I, Paris 1890, 61), wo als Äußerungen des «Mercurius in eo libro qui inscribitur Trismegistus» Stellen aus dem Asclepius Kap. 14 u. 16—17 (S. 49, 17—19 und 51, 15 bis 52, 1 ed. Thomas) zitiert werden.

[2] M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt (Beiträge II, 4), Münster 1896, 114 f.

[3] M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beiträge II, 1), Münster 1893, 21.

[4] De causa Dei contra Pelagium, ed. Savilius, London 1618, 98.

[5] Beispielsweise sei hingewiesen auf Bradwardin a. a. O. 98—99, wo nacheinander Asclepius Kap. 11—12, S. 47, 12—48, 13 (ed. Thomas), Kap. 27—28, S. 65, 18—67, 6, Kap. 29, S. 67, 10—24, Kap. 37, S. 77, 7—12, ausgeschrieben werden. Ferner Bradwardin 149 = Asclepius Kap. 34, S. 74, 4—25, ebd. 176 = Asclepius Kap. 30, S. 69, 8—14 usw. — Reich an Zitaten aus dem Asclepius (direkten und indirekten) ist auch Dionysius Rickel (Dionysius Cartusianus, 15. Jahrh.).

[6] Ausgabe von Parthey, Berlin 1854, französisch mit Einleitung von L. Ménard, Paris 1866. — Vgl. W. Kroll, De oraculis chaldaicis, Breslau 1894, und

und Medizinisches[1]. Vieles wurde ins Arabische übertragen oder entstand auch nach dem griechischen Muster neu im Orient[2]. Aus dem Arabischen ist wieder vieles ins Lateinische übersetzt, was aber großenteils nur handschriftlich vorhanden ist.

In den Kreis dieser hermetischen oder, wenn man den Gegensatz zu dem älteren Niederschlag der Literaturgruppe ausdrücken will, dieser pseudo-hermetischen Schriften gehört auch ein, soviel bekannt, nur in lateinischer Sprache vorliegendes, in der vorliegenden Form wohl auch von Anfang an lateinisch verfaßtes Schriftchen, das «Buch der vierundzwanzig Meister» (Liber XXIV philosophorum). Denifle in seiner Abhandlung über «Meister Eckeharts lateinische Schriften» hat 1886 zuerst auf das Werk hingewiesen[3], das bei Meister Eckhart eine öfter herangezogene Autorität für seine neoplatonisierende Gotteslehre bildet. Er hatte in einer späten Erfurter Handschrift (Amplon. Quart. n. 151, fol. 22^r) das aus einer kurzen Einleitung und vierundzwanzig meist recht geschraubten Definitionen von Gott bestehende Stück gefunden, auf das Eckhart unter dem Titel «Liber 24 philosophorum» sich bezieht und aus dem er öfter Sätze als Aussprüche eines «philosophus unus ex XXIV» oder auch einfach eines «sapiens» anführt. Die Entstehung des Schriftchens war Denifle geneigt in die Zeit Eckharts zu setzen. Indes konnte ich schon im Jahre 1893 darauf hinweisen[4], daß dasselbe in einem Codex der Bibliothek zu Laon (Laodunensis Nr 412) enthalten ist, der sicher noch dem 13. Jahrhundert, wahrscheinlich der Mitte desselben, angehört. Zu-

desselben gehaltreichen Artikel «Hermes Trismegistos» in Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft VIII² 792—823; ferner R. Reitzenstein, Poimandres-Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, und: Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig u. Berlin 1910, 33 ff, wozu aber die Kritik in Krolls Artikel zu vergleichen ist.

[1] M. Berthelot, Les origines de l'alchimie, Paris 1885, 39—45 u. 133—136; La chimie au moyen âge III, Paris 1893, 27 f. H. Diels, Die Handschriften der antiken Ärzte II (Abhandlungen der Berliner Akademie d. Wissenschaften 1906) 43—48; 1. Nachtrag (ebd. 1907) 52—54.

[2] O. Bardenhewer, Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellus, Bonn 1873. R. Pietschmann, Hermes Trismegistos nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen, Leipzig 1875. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlin 1893, 514 f.

[3] Denifle und Ehrle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 427—429.

[4] Philos. Jahrbuch VI (1893) 428; vgl. ebd. 164. In der Separatausgabe: Baeumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Fulda 1894, 24 und 2.

gleich wies ich darauf hin, daß in dieser Handschrift die einzelnen Definitionen oder Sätze von einem längeren Kommentar begleitet sind, so daß die Anordnung dem Liber de causis, den Regulae (oder vielmehr Maximae) theologiae des Alanus, der Ars fidei des Nikolaus von Amiens[1] und der wahrscheinlich dem Witelo zuzuschreibenden Schrift De intelligentiis gleicht. Der Text ist im Laodunensis arg verderbt, was zu der Annahme zwingt, daß zwischen ihm und dem Original eine nicht allzu kurze Zwischenzeit liegt. M. Baumgartner[2] fügte 1896 den Nachweis von zwei weiteren Handschriften hinzu, einer Pariser (Bibl. nat. 6319, s. XIV), die den Kommentar ganz, und einer römischen (Vatic. 3060, s. XIV), die ihn wenigstens in Bruchstücken enthält. Auch diese Handschriften, besonders der Parisinus, sind voll von Fehlern. Auf Grund dieser drei von mir abgeschriebenen resp. kollationierten Handschriften habe ich den folgenden Text hergestellt. Den von Denifle schon benutzten Amplon. Quart. 151, sowie einen zweiten, diesem sehr ähnlichen Erfurter Codex, Amplon. Oct. 7, der gleichfalls nur die Sätze, nicht den Kommentar enthält, habe ich nur subsidiär herangezogen, da sie ziemlich wertlos sind[3].

Was Verfasser und Titel der Schrift anlangt, so wird im Incipit des Vat. das Werk als «Liber de propositionibus sive de regulis theologie, qui dicitur termegisti philosophi», bezeichnet, im Explicit des Paris. als «Liber termegisti de regulis theologie», während der Laodunensis kein Incipit und Explicit hat. So zitieren auch Alexander von Hales[4] und Thomas von Aquino[5] den ersten Satz der Schrift: Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem, Bartholomaeus Anglicus[6] und Bonaventura[7] den zweiten: Deus est sphaera infinita (intelligibilis), cuius centrum ubique est, circumferentia nusquam, unter dem Namen des Trismegistus (Termegistus). Albertus Magnus[8] dagegen führt zwar auch den ersten Satz

[1] Oft fälschlich dem Alanus beigelegt. Vgl. darüber M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. B. 1911, 459—465.

[2] Alanus 116—120.

[3] Doch war aus Amplon. Quart. 151 der Text von Prop. 23 zu entnehmen, der in den andern Handschriften fehlt.

[4] Summa 1, q. 2, m. 1, a. 3, arg. 3.

[5] S. th. 1, q. 32, a. 1 ad 1.

[6] De proprietatibus rerum I 16.

[7] I Sent. d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 ad 3. — Ohne Nennung des Trismegistus steht der Satz auch Itin. ment. in Deum c. 5, n. 8, und angespielt wird auf ihn Quaest. disp. de Trinit. q. 5, a. 1 ad 7 et 8.

[8] I Sent. d. 3F, a. 18, obiect. 4. Summa theol. 1, tr. 3, q. 13, m. 3, obiect. 7.

unter dem Namen des Philosophen Trismegistus als ein Argument an, durch welches man die Einsicht in die göttliche Dreieinigkeit als der natürlichen Vernunft der Philosophen zugänglich habe erweisen wollen; er seinerseits aber [1] läßt einen solchen Autor nicht gelten, erklärt vielmehr, daß er das Buch für eine Fiktion halte. Denn alles, was man daraus anführe (er wird wohl nur die beiden oft zitierten Sätze im Auge haben), finde sich bei dem Magister Alanus in dessen mit einem Kommentar versehenen Schrift «De quibusdam propositionibus generalibus» [2]. Auch Garnerius von Rochefort zitiert in seinem um 1210 abgefaßten Traktat gegen die Amalricianer den ersten Satz unter «Alanus in Maximis theologiae» [3], und ebenso heißt er in Witelos (?) Traktat über die Intelligenzen: «Regula magistri Alani» [4]. In der Tat finden sich die beiden so mysteriös klingenden, im neupythagoreisch-neuplatonischen Geiste gehaltenen Sätze wörtlich oder doch fast wörtlich bei Alanus [5]. Doch ist zu beachten, daß dieser an einer Stelle den Satz: «Deus est monas monadem gignens etc.» selbst als Satz eines «philosophus» anführt. Da sich ein anderer «philosophus» als Quelle nicht hat nachweisen lassen [6], so denkt daher möglicherweise schon Alanus an einen der Philosophen des Liber XXIV philosophorum oder einer kürzeren Urform desselben.

Andere Sätze als diese beiden volltönenden Definitionen habe ich in älterer Zeit nicht zitiert gefunden. Erst bei Meister Eckhart und bei Nikolaus von Kues, insbesondere aber bei Bradwardin, dem Liebhaber dieser hermetischen Literatur [7], finden sich auch spätere Sätze benutzt [8].

---

[1] In der Antwort auf die Objektionen.

[2] Es sind offenbar die «Maximae theologicae» gemeint, die auch in der Handschrift Tours 247 wirklich dem «Mercurius» zugeschrieben werden.

[3] Baeumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1893, 54, 3.

[4] Derselbe, Witelo 26, 16.

[5] Der erste Satz Regulae (oder Maximae) theol. 3, PL 210, 624 C und Cont. haeres. III, c. 4, p. 405 D, an letzterer Stelle mit der Einleitung: Unde et philosophus ait; der zweite Regulae theol. 7, 627 A (wozu die adnot. crit. zu Satz II, unten S. 31, 8, zu vergleichen ist).

[6] Baumgartner, Alanus 120 mit Anm. 1.

[7] Vgl. oben S. 22, 5 über die Benutzung des Asklepius durch Bradwardina.

[8] Eckhart bei Denifle und Ehrle, Archiv II, führt an: Satz I (S. 560), II (S. 571) und VIII (S. 587); Bradwardin: Satz II (De causa Dei I, c. 5, p. 179), X (ebd.), XI (c. 1, n. 5, p. 4), XII (c. 1, n. 8, p. 6), XVIII (c. 5, p. 179), XIX (c. 5, p. 176), XXII (c. 2, p. 149); Nikolaus von Kues den für ihn so wichtigen Satz XIV: Deus est oppositio nihil mediatione entis (De docta ignor. II, c. 2).

So ist es immerhin denkbar, daß die Überlieferung der beiden ersten Definitionen von dem Ausbau des ganzen Werkes zu trennen ist.

Sichere sprachliche Indizien zur Entscheidung der Frage, ob es sich bei dem geschraubten Stil der Sätze um ein ursprünglich lateinisch geschriebenes Werk oder um eine Übersetzung handle, finde ich nicht. Gelegentlich kommen Anklänge an das Griechische vor, wie I *monas*, XI *superens* (= ὑπερούσιος); aber *monas* ist von Anfang an bekannt, und die Zusammensetzungen mit *super* sind durch Eriugenas Dionysiusübersetzung verbreitet. Ebensowenig kann ich charakteristische Übereinstimmungen mit Stil und Syntax der arabisch-lateinischen Übersetzungen nachweisen. Und ein ähnlich geschraubter Stil herrscht in den Sätzen der «Maximae theologiae» des Alanus und der Schrift «De intelligentiis». Sprachkritisches zur sichern Entscheidung der Entstehungsgeschichte läßt sich anscheinend nicht beibringen.

Die Gedanken sind wesentlich im neupythagoreisch-neuplatonischen Geiste gehalten. Dafür boten Boethius, der Asklepius, Makrobius, Dionysius Pseudoareopagita und andere reiche Unterlagen[1], auf denen eigenes Grübeln die Gedanken weiterführen und auf einen kurzen paradoxen Ausdruck bringen konnte. Anderes knüpft anscheinend an Augustin an, freilich, soweit es sich nicht um Gemeinplätze handelt[2], an stark neuplatonisch gefärbte Gedanken Augustins[3]; aber auch daraus läßt sich kein Schluß ziehen.

Weiter schon kommen wir durch die Beobachtung, daß irgend ein spezifisch aristotelischer Gedanke unter den sämtlichen Definitionen sich nicht findet. Denn wenn es Def. XIX heißt, Deus est semper movens immobilis, so setzt ein solcher Gemeinplatz keineswegs Bekanntschaft mit der aristotelischen Physik oder dem XII. Buche der Metaphysik voraus. Soll überhaupt dafür eine Quelle gesucht werden,

---

[1] So sind, um einiges besonders Charakteristische hervorzuheben, die Monas als Prinzip der Zahlen (I), das Zentrum als Einheit der Kreislinien (II), die Gegenüberstellung des göttlichen Seins und des Nichts, das erst durch das göttliche Sein Bestand erhält (XIV), plotinische Gedanken, die auch bei Dionysius (De divin. nom. c. 5, § 6 u. § 4, PG 3, 820 D—821 A, 827 D) sich finden oder doch leicht danach in der vorliegenden Form entwickelt werden konnten.

[2] So z. B. V: Deus est, quo nihil melius excogitari potest, wozu vgl. Augustin., De doctr. christ. II, 7, n. 7 (auch die bekannte Formulierung des Gottesbegriffs in Anselms Proslogium geht auf diese Augustinusstelle zurück).

[3] So XXIV: Deus est, qui sola ignorantia mente cognoscitur, wozu vgl. Augustin., De ord. II, 16, n. 44: Scitur melius nesciendo; c. 18, n. 48: cuius nulla scientia est in anima nisi scire, quomodo non est. Zu XXIII vgl. Augustin., De Trin. VIII, 2.

so könnte man ebensogut z. B. auf ein unzählige Male wiederholtes Zitat aus Boethius hinweisen[1]. Wenn wir nun in Betracht ziehen, in wie starkem Maße der Aristotelismus seit seinem Eindringen in die abendländische Welt nicht nur die aristotelesfreundlichen Kreise, sondern auch, wie wir z. B. aus der nicht lange nach 1260 entstandenen[2] Schrift «De intelligentiis» sehen, die neuplatonisch gesinnten beherrscht, so werden wir den Liber XXIV philosophorum sicher mehr an den Anfang des 13. Jahrhunderts, wenn nicht noch früher, setzen müssen.

Einen weiteren Anhalt kann in solchen Fragen die Beziehung auf die arabische Philosophie geben. Bei den Sätzen selbst liegt nun, soweit ich sehe, eine solche nicht vor. Wohl aber ist dieses bei dem Kommentar der Fall, dessen Besprechung ich vorläufig zurückgestellt habe, weil ja die Gleichzeitigkeit von Text und Kommentar keineswegs von vornherein sichersteht. Auch hier finden sich vom eigentlichen Aristotelismus erst wenige Spuren, wie wenn von den «Species» die Rede ist (S. 36, 21; 38, 8), oder die Seele quodammodo omnia sein soll (S. 38, 9). Charakteristisch ist es dagegen, daß die eben angeführte Definition Gottes als des unbewegten Bewegers (def. XIX) in keiner Weise durch die seit Thomas' philosophischer und Alberts theologischer Summe allbekannten aristotelischen Gedankengänge erläutert wird. Das neuplatonisch Bildhafte dagegen wird auch hier stark betont, wie wenn die Gottheit nicht mit Aristoteles als in sich beschlossener actus purus erscheint, sondern in ihm (Komment. zu X) eine vom Zentrum zur Peripherie gehende Aktuation angenommen wird, oder wenn es anderswo (zu XIV) heißt, daß das Nichts in der Sphäre der Gottheit eingeschlossen sei und daß durch die überquellende göttliche Güte die Dinge ins Dasein gerufen werden, die die göttliche Sphäre umgeben[3]. Doch alles das hat keine spezifischen Beziehungen zur arabischen Philosophie und zum arabischen Neuplatonismus. Es läßt sich sehr wohl aus dem ableiten, was man vor dem Bekanntwerden mit der arabischen Literatur schon vom Neuplatonismus hatte, z. B. durch den Pseudoareopagiten; natürlich nicht als wörtliche Entlehnung, sondern als Weiterbildung. Anders liegt die Sache bei gewissen

[1] Boethius, De consol. philos. III, metr. 9, v. 2—3: . . . Qui tempus ab aevo Ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri.

[2] Witelo 248 ff, wozu Nachtrag Hist. Jahrbuch XXXIII (1912) 360 f.

[3] Was freilich nicht ganz zusammenpaßt, da einmal das Nichts wie ein dunkler Kern in der göttlichen Sphäre, das andere Mal außerhalb ihrer vorgestellt wird.

Erörterungen zur XXIII. Definition, wo wir von den Formen hören, die von der ersten Ursache durch die Seele hindurch in das Sein fließen und durch die auch unsere Seele ihre Erkenntnis gewinnt. Gewiß liegen solche Gedanken z. B. in des Proklus *στοιχείωσις θεολογική* vor. Aber diese war damals noch unbekannt; die ältere Zeit kannte diese Vorstellungen allein durch die arabische Übermittelung, vor allem durch den aus Proklus geflossenen Liber de causis und durch Avicenna. So müssen denn jene Erörterungen und damit der ganze in sich völlig gleichartige Kommentar zu einer Zeit geschrieben sein, wo jene arabische Literatur bereits, dank vor allem der Bemühung Gerhards von Cremona und Gundissalins von Segovia, in lateinischer Übersetzung vorlag, wo aber der Einfluß des eigentlichen Aristotelismus noch nicht zu verspüren war. Wir werden damit auf die Zeit um 1200 oder nicht lange nachher geführt, eine Annahme, die durch die Beobachtungen über den textlichen Zustand der um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Handschrift von Laon eine gewisse Bestätigung findet.

Aber wie steht es nun mit dem Verhältnis von Text und Kommentar? Rühren beide vom selben Verfasser her, oder hat ein späterer Kommentator einen bereits vorliegenden Text erläutert?

Wenn wir ganz gleichartige oder doch sehr ähnliche Schriften vergleichen, wie des Alanus Maximae theologiae, die Ars fidei des Nikolaus von Amiens, die wahrscheinlich von Witelo verfaßte Schrift De intelligentiis, auch den arabischen Liber de causis und dessen griechische Quelle, die theologischen Elemente des Proklus, so hat die letztere Annahme sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Auch ist es bedeutsam, daß die älteren Handschriften nur den Text mit Kommentar haben, während die Sätze ohne Kommentar sich, soweit bekannt, nur in jüngeren Handschriften finden. Ist es doch charakteristisch, daß schon der Schreiber des Vaticanus, der noch den ganzen Kommentar vor sich hat, nur Stücke von diesem abschreibt, vielmehr sogleich beim Kommentar zum ersten Satze nach einigen Zeilen mit einem etc. abbricht und, wie um seine Langweile zu bezeugen, hinzufügt: Non possum modo totum ponere.

Dieser Annahme scheint nun freilich das Explicit des Laodunensis und das Explicit des Vaticanus entgegenzustehen. Im Laod. heißt es: cum commento calcidii amen ut puto; im Vat. hier stehen hinter der Titel- und Verfasserangabe die beiden rätselhaften Buchstaben G. c., die Baumgartner vermutungsweise in Gilberti commentum

auflösen wollte[1]. Aber Gilbert de la Porrée kann wegen der soeben hervorgehobenen Beziehungen zur arabischen Philosophie nicht in Betracht kommen. Ebensowenig Chalcidius, der zwar dem 4. Jahrhundert anzugehören scheint, dessen Quellen aber durchaus vorplotinisch sind[2]. Auch er ist darum als Verfasser des Kommentars ausgeschlossen. Vielmehr dürfte es sich mit dieser Sonderung von Text und Kommentar ähnlich verhalten wie beim Liber de causis. Auch dieses im 9. Jahrhundert von einem Mohammedaner verfaßte Buch wurde nicht selten in einen angeblich von Aristoteles verfaßten Text und einen angeblich von Alfarabi herrührenden Kommentar aufgeteilt.

So möge als die wahrscheinlichste Annahme die stehen bleiben, daß unsere Schrift ungefähr um 1200 oder nicht lange nachher, in der Zeit nicht allzuweit entfernt von den «Maximae theologiae» des Alanus, entstand.

Eine Inhaltsangabe dürfte sich bei der Kürze der Schrift erübrigen. Nur die Hauptthemen seien zusammengestellt.

Entscheidend ist der seit Thomas entschlossener Abkehr der Hochscholastik fremd gewordene Versuch, durch Zahlenspekulationen und Begriffssystematik die Trinität und das göttliche trinitarische Leben philosophisch zu erweisen oder doch allen Aussagen über die Gottheit die trinitarische Form zu geben. Die Entfaltung der Monas, die aus sich herausgeht und in sich zurückkehrt (I), die Unterscheidungen von Anfang, Fortgang und Ende (VII), von Macht, Weisheit und Wille (VII), Können, Sein und Güte (X), Geist, Wort und Band (continuatio, IV) bilden die Hauptmittel dazu. Als weiteres Thema werden die Erhabenheit des höchsten (V) und unendlich liebenswerten (VIII) Gottes über Raum (II, XVIII), Zeit (XIII, IX) und Veränderung (XIX) ohne sonderliche Originalität — von einem die göttliche Allgegenwart betreffenden Bilde (II, XVIII) abgesehen — entwickelt. Daran schließt sich die Gegenüberstellung der überseienden Absolutheit Gottes (XI), in dem Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen (X, XII), und des Nichts der Kreatur (VI, XIV), was alles in echt

---

[1] Baumgartner, Alanus 118 A. 2. Ich würde eher annehmen, daß C. c. zu schreiben und die Abkürzung in Calcidii commentum aufzulösen ist. In dem an Alter dem Vaticanus vorangehenden Laodunensis ist calcidii völlig ausgeschrieben. Noch wahrscheinlicher aber ist mir, daß die Buchstaben c. c. einfach «cum commento» bedeuten.

[2] W. Kroll, Art. «Chalcidius» in Paulys Realenzyklopädie, 2. Aufl., III (1889) 2043. B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus (Beiträge III, 6), Münster 1902, 50 f.

neuplatonischer Weise ausgedrückt und (vgl. z. B. den Kommentar zu XI) begründet wird. Die möglichen pantheistischen Konsequenzen werden zurückgewiesen; obwohl alles aus, durch und in Gott ist, führt diese Gemeinschaft doch nicht zur Teilung, Veränderung oder Mischung des göttlichen Seins (XXII). — Gott als der Überseiende ist durch kein Prädikat zu bestimmen und wird darum nur von seiner eigenen Unendlichkeit erkannt (XVII). Für den endlichen Verstand ist er unnennbar und unerkennbar (XVI). Nur was er nicht ist, können wir sagen (XXIII), nur im Nichtwissen ihn erfassen (XXIV).

So bietet die Schrift in der Tat ein kompendiöses Manual des christianisierten Neuplatonismus, voll von bildhaft dunkeln, aber durch kühnen Ausdruck sich einprägenden Kernworten, die für verwandte Geister, wie Eckhart, Bradwardin und Nikolaus von Kues, etwas Anziehendes haben mochten und das Stück überhaupt zu einem interessanten historischen Dokument machen, die uns freilich eben wegen ihres Spielens mit Bildern und gesuchten Gleichnissen philosophisch nicht viel mehr zu sagen haben.

Liber XXIV philosophorum.

Incipit liber de propositionibus sive de regulis theologiae, qui dicitur Termegisti Philosophi.

Congregatis viginti quatuor philosophis solum eis in quaestione remansit, quid est Deus. Qui communi consilio datis induciis et tempore iterum conveniendi statuto, ut singuli de Deo proprias proponerent propositiones sub definitione, ut ex propriis definitionibus excerptum aliquid de deo communi consensu statuerent . . . Quorum unus sic proposuit:

Handschriften: *V* = Vaticanus 3060, s. XIV (fol. 32^{r}, col. b ff); *L* = Laudinensis 412, s. XIII (fol. 92^{v}, col. b ff); *P* = Parisinus Bibl. nat. 6319 (fol. 206^{v}, col. a f).

1: *Überschrift von mir hinzugesetzt.*

2—3: *So V, wo auf* termegisti philosophi *noch die Buchstaben* G. c. (C. c.?) *folgen und die Glosse hinzugefügt ist:* dicitur idem termegisti (!) et hermes et mercurius, *worauf zur Verbindung mit dem Folgenden fortgefahren wird:* Ad cuius evidentiam est sciendum quod. *L und P haben kein Incipit.*

5: remansit *fehlt V.* concilio *V.* induciis] iudiciis *L.*

6: iterum veniendi *L; umgestellt P.* ut *vor* statuto *L.* inponerent *P.*

7: propositiones] positiones *P,* interpretaciones *L.*

8: excerptum aliquid] conceptis certum est aliquid *V,* certum id *L,* exceptum aliquid certum *P (es handelt sich wohl um Dittographien aus einem verderbten* excerptum *im Sinne von* ausgewählt*).* assensu *P.* statuerunt (!) sic dixerunt etc. *(unter Auslassung von* Quorum unus proposuit*) V. Die Lesart von V ist offenbar ein unglücklicher Versuch, das fehlende Hauptverbum zu ergänzen.*

I. Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem.

Haec definitio data est secundum imaginationem primae causae, prout se numerose multiplicat in se, ut sit multiplicans acceptus sub unitate, multiplicatus sub binario, reflexus sub ternario, siquidem est in numeris unaquaeque unitas proprium habens numerum, quia super diversum ab aliis reflectitur.

II. Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.

Haec definitio data est per modum imaginandi ut centrum ipsam primam causam in vita sua. Terminus quidem suae extensionis est supra, ubi et extra terminans. Propter hoc ubique est centrum eius, nullam habens dimensionem. Anima enim, cum quaerit circumferentiam sphaeritatis, elevata in infinitum dicet, quia quicquid est sine dimensione, sicut creans fuit, et sine initio est. Et sic eius terminus nusquam. Sic patet propositum.

III. Deus est totus in quolibet sui.

Haec definitio data est secundum considerationem essentiae deitatis in sua simplicitate. Cum non sit aliquid ei resistens, ipsa simul

1: monos *L.* monadem ex se gignens *L.* suum] unum *L P.*

6—7: siquidem . . . reflectitur *fehlt in V, der hinzufügt:* et cetera. non possum modo totum ponere.

6: siquidem] sic quod *P.* numeris] multis *L.* habens] habet *L P. Die Wiederherstellung ist unsicher.*

8: sphaera infinita] *bei Alanus, Reg. theol. 7, P L. 210, 627 A heißt es:* sphaera intelligibilis, *ebenso bei Bonaventura, Itin. ment. c. 5, n. 8 (vgl. Quaest. disp. de Trinit. q. 5, a. 1 ad 7 et 8), bei Bartholomaeus Anglicus, De prop. rer. I 16:* sphaera intellectualis, *bei Meister Eckhart (Denifle-Ehrle, Archiv II 571):* spera intellectualis infinita. *Bradwardin, De causa Dei I, c. 5, p. 179, hat dagegen gleichfalls* causa infinita. ubique est *V.*

9: *nach* circumferentia *schiebt V* eius *ein, L* vero.

10: modum] *Hier schließt V mit einem* etc. *ab; der Rest der Erklärung fehlt.* centrum] continuum *P.*

11: extensionis] ostensionis *L.*

13: nullam . . . enim] nullam habens in consequencia (?) dimensionem *L;* nullam habens in anima dimensionem *P. Da zu* dicet *nicht gut* prima causa *Subjekt sein kann, wird* anima *richtig sein. Die Veränderung von* in anima dimensionem *zu* dimensionem. anima enim *ist ein unsicherer Notbehelf.*

14: sphaeritatis] sue speritatis *P.* elevata enim *P.* quia *fehlt P.*

15: creans] creatoris *P.* et sine initio est *(unsichere Wiederherstellung)*] et in initium *L,* initium est *P.*

15—16: Et sic . . . propositum *fehlt in P.*

18: considerationem] consignificationem *L.* divinitatis *L P.*

19: ei] ipsi *L.*

ubique tota ens et etiam similiter supra et extra, ubique non distrahitur defectu virtutis alicuius in ipsa deficientis, nec stat terminata virtute alieni dominantis.

IV. Deus est mens, orationem generans, continuationem perseverans.

Haec definitio dicit vitam propriam secundum rationes diversas ipsius essentiae deitatis. Numerat (?) enim se genitor gignendo; genitura vero verbificat se, quia gignitur; adaequatur vero, quia per modum continuationis se habet spirando, et sic est perseverans.

V. Deus est, quo nihil melius excogitari potest.

Haec definitio data est a fine. Unitas vero finis est et perfectio. Quod ergo sonat (?), bonum est; et quanto magis, tanto magis bonum est. Gaudium (?) ergo unitatis omnis essentiae sua vita est. Vita quidem omnis ab unitate; haec quidem ab interiori indivisione. Quanto igitur magis unum, tanto magis vivum. Sua unitas est summa. Et sic patet propositum.

VI. Deus est, cuius comparatione substantia est accidens, accidens nihil.

1: tota] data *L.* super *L.* non] natura *V.*

2: defectum *L,* defectio *P.* terminata] etiam alicui sic *L.*

3: alieni dominantis] aut aliquando determinata etc. *V.*

4: orationem] racionem *L. Gemeint ist das göttliche Wort.*

6: secundum] per *V.*

7: divinitatis *P.* Numerat] generat *V. Beides ist gleich unverständlich. Es liegt eine trinitarische Spekulation vor, bei der* mens, oratio (= verbum) *und* adaequatio (continuatio) *unterschieden werden.* genitor] generator *V.*

8: verbificat] verificat *L.* quia *fehlt L P.*

9: se habet spirando] *fehlt L; nach* spirando *fügt V hinzu:* id est reflectendo se supra se continuat ydemptitatem in substancia etc. et sic est perseverans *fehlt VP.*

10: nihil] nullus *L.* excogitari potest *umgestellt L.*

11: est *fehlt V.*

12: Quod] quia *V. Das unverständliche* sonat *haben alle Handschriften. Der Sinn verlangt:* unum est. bonum est] hoc bonum *L,* est *fehlt V.*

13: est *fehlt L.*

13 ff: Gaudium *bis Schluß fehlt in V. Die Stelle enthält manches schwer oder gar nicht Verständliche und bringt durch die neuplatonischen Spekulationen, die Einheit und Vollkommenheit, Einheit und Leben gleichsetzen, einen dem Satze selber völlig fremden Gedanken herein.*

13: unitatis] veritatis *P.*

14: ab unitate est *P.* quidem *fehlt L.* interiori] inferiori *L.*

15: tanto *fehlt P.* vivum] unit *P.* summa est *P.*

17: accidens est *L.*

18: et accidens nichil *L P.*

Haec definitio datur sub relatione. Subiectum namque accidentis substantia est. Quae aliena cum recedit, perit accidens, id est proprietas agens. Relatione ergo ad primam causam omnis substantia accidens est, et accidens nihil; et substat nihil substantiae ut est aliena a substantia divina, nec substantia est propria, quae non fluit.

VII. Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine.

Haec definitio data est secundum speciem. Genitor vero principium capit ratione geniturae; sed non sic primo, ut non prius. Genitus vero procedit generatione in finem, sed non recipit variationem natura medii; intendit enim, quod idem est. Finis vero nomine generantis et geniti, quia non est medium in vita divina nisi unum medio tantum; sed non est finis ratione operationis, ut quies motûs.

VIII. Deus est amor, qui plus habitus plus placet.

Haec definitio data est per effectum. In prima causa id, a quo vita, est ipsum, a quo vita tota. Igitur id ipsum est fons amoris in illo. Quod si rei creatae unitas generantis et geniti ad illam penitus

1: data est *L.* subiecti *V.* namque] quo *V,* quoque *L P.*

2: Quae aliena cum] cum aliena que aliena cum *P,* cum aliena que aliena *L; in V fehlt alles hinter* substantia est.

3: primam] propriam *P.*

4: et *vor* accidens *fehlt L.* nihil] ut *L.* substat] substantia *L.* substantiae *fehlt L.* ut est] ut *P,* et est *L.*

5: alienum *P.* a *fehlt P.* nec] ut *L P.* est propria substantia *L.*

6: principium] primum *L.* principio] primato *L.*

7: variatione] narracione *P.* finis] et finis *V.*

8: data *fehlt V.* Genitor vero *bis Schluß fehlt in V.* principium] primum *L.*

9: sic *fehlt L.*

10: generacionem *L.* in finem *fehlt P.*

11: natura] nec *L.* intendit . . . est. *Sinn: er erstrebt nämlich stets das Gleiche.*

12: nomine, *wie sogleich* ratione operationis. medium in *fehlt L; die Stelle scheint verderbt.*

13: est *fehlt P.* finis *fehlt L.* operis *P.*

14: motus *fehlt P. Sinn: es gibt nicht in dem Sinne einen finis in der Gottheit, wie man die Ruhe finis (= Ende) der Bewegung nennt.*

15: plus placet] magis latet *L.*

16: data est *fehlt L.* *Von* id, a quo *an fehlt alles in V.*

17: a quo est vita *P.* *Es ist nicht recht verständlich, was die «Einheit des Erzeugenden und des Erzeugten in dem Geschaffenen», die sich zur ersten Ursache völlig hinneigt, bedeuten soll, wenn auch die Hauptsache, die aus der via negationis erwachsende mystische Schauung, aus der die Gottesliebe erwächst, klar ist.*

18: unitas] illius *L.*

se inclinat, revertendo per viam regressionis, tunc est id ipsum amor creaturae, prout ordinata est creatura ab ipso, cui quanto magis unificaveris, tanto exaltaberis et tanto elevaberis. Et hoc est eius placere.

IX. Deus est, cui soli praesens est, quicquid cuiuscunque temporis est.

Haec definitio data est secundum formam. Totum quidem uno aspectu omnes partes videt; pars vero totum non videt, nisi diversis respectibus et successivis. Propter hoc deitas est successivorum totalitas. Unde eius intuitus unitus est, et non consequenter factus.

X. Deus est, cuius posse non numeratur, cuius esse non clauditur, cuius bonitas non terminatur.

Haec definitio patet per quartam et septimam. In posse creato et primo inventus est numerus, secundum plura aut pauciora opera educentia possibile ad actum; quia si sint infinita, impossibile dicitur. Eius enim quod fuit ab eo actu sunt infinita opera, unde subito operatur. Ubi enim est infinitus numerus ordinatus ad actum, et invenitur resistens, non poterit evenire. Omne enim esse dicit clau-

2: ipsa *L.*

3: unificaveris] vivificaveris *L.* est *fehlt P.*

4: placere] latere *L P.*

5: cui *fehlt L.* est *fehlt L P.* cuiusque *V,* cuius *L P.*

7: data est] datur *P,* est *L.* totam *V.* quidam *L.*

8: divisis *V.*

9: *von* et successivis *einschließlich an fehlt der Schluß in V.* est *fehlt L.* successivi *L.*

10: intuitus eius *P.* unitas *P.* et *fehlt P.*

13: *Mit* Haec definitio *bricht V ab, was um so mehr zu bedauern ist, als der Text der Erläuterung offenbar rettungslos verderbt ist und sich wie eine stammelnde Übersetzung eines unverstandenen Originals ausnimmt. Man sieht nur so viel, daß das göttliche* posse *von dem kreatürlichen dadurch unterschieden werden soll, daß das letztere nicht durch eine unendliche, sondern nur durch eine abzählbare Reihe von Betätigungen aktuiert werden kann. Darum ist das in der Aktuierung gesetzte kreatürliche Sein abgeschlossen, nicht aber das durch die unendliche Verwirklichung des unendlichen* posse *gesetzte göttliche Sein. Das Gleiche gilt für die unendliche reflexe Bewegung vom Sein zurück zum Zentrum, d. h. von der göttlichen Güte. Alles einzelne ist unsicher, weshalb ich auf jeden Wiederherstellungsversuch verzichte. Deutlich ist nur die neuplatonische Grundtendenz, die auf Nikolaus von Kues und sein* «possest» *hinweist.* et creato *L.*

15: actum] accidencia *L.*

16: Eius] cui *P.* enim *fehlt L.* fuit] fiet *P.* unde *fehlt L.*

17: Ubi] ut *P.* enim] non *P.*

18: invenitur] unitur *L.* evenire] enunciare *L.* Omne] esse *P.* enim *fehlt L.* conclausionem dicit *P.*

sionem finitatis alicuius. Unde a centro ad esse eius sunt operationes finitae. Non sic autem est in divino esse, sed opera infinita a centro ad extimum et actum. Unde sua clausio est infinita, et actu non impossibile, nisi quia necessario existens. — Unde sequitur, quod etiam redeundo est interminata bonitas, via securior (?) ab esse in unitatem centri.

XI. Deus est superens, necesse, solus sibi habundanter sufficiens.

Haec definitio formalis est, sed etiam relata. Omne enim esse dicit clausionem. Superest igitur, qui non clauditur. Et necesse quia malum non habet, quia non clauditur, sed infinita possibilitate est. Nec sic distrahitur suum superesse, quin redeat a se in se; et non totum indigenter, sed exhabundanter.

XII. Deus est, cuius voluntas deificae potentiae et sapientiae adaequatur.

Voluntas, scire et posse principia sunt actionis. In creaturis non aequantia sunt, quia voluntas est deformior quam scire et posse. Nihil quidem natura coartavit posse; correptio vero scire si remanet voluntas non coacta usque ad elongationem perpetuam.

1: *nach* esse *schiebt L* et esse *ein*. sunt *fehlt L*.

2: finitae] fuit (?) *L*. Non ... esse] in divino esse non est sic *P*. a centro *fehlt L*.

3: infinita est *P*.

4: necessario] necesse *P*.

5: est *fehlt L*. ab] in *P*.

6: unitatem] unione *L*.

7: superens (= ὑπερούσιος)] super omnes *V*, super ens *P*, semper ens *L*. *Bradwardin, De causa Dei p. 4, hat* semper existens, *cod. Amplon. oct. 7, fol. 36v dagegen richtig* superens. solum *V*.

8: sufficienter *V L P*, sufficiens *Amplon. und Bradwardin*.

9: sed relata] et etiam a quo materia relata *L* (*in V fehlt alles mit Ausnahme der Anfangsworte* Hec diffinitio formalis est). Omne enim esse] esse omne *L*, esse non esse *P*.

10: clausionem dicit *P*. Et] est *L*.

11: impossibilitate *L*. *Das folgende* est *von mir hinzugesetzt*.

12: superesse] et esse *L*. quin (daß nicht, *wie öfter im mittelalterlichen Latein*)] cum *L*, qui *P*. a se *fehlt L*. et] sed *P*.

14: est *fehlt P*. *Vor* potentiae *haben V L P* et; *es fehlt im Amplon. Oct. 7*.

16: *In V fehlt die ganze Erläuterung, deren zweiter Teil von* Nihil quidem *ab mir unverständlich ist*. principia sunt] sunt prius *L*. In creaturis *fehlt P*.

17: aequantia] qualia *L*.

18: quidam *L*. correptio] correpcio *L*, ecorecto *P*; *ob* correpto? vero] non *P*. si] sed *P*.

19: coacta] *ob* coartata?

XIII. Deus est sempiternitas agens in se sine divisione et habitu.

Agunt creata et acquirunt habitum, agunt et deficiunt continue, quia inveniunt resistens, unde fatigatio scindit vim. Sic non est in creatore. Non transmutatur in acquirendo habitum, nec indiget obumbratione, ut quiescat fatigatus.

XIV. Deus est oppositio nihil mediatione entis.

Haec definitio facit Deum imaginari esse sphaeram, in cuius centro n i h i l incarceratur. Et est continue agens sphaera divina opus divinum, quo detinet n i h i l in suo e s s e aeternaliter. A quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem, quae est quasi circa centrum. Quae si ad esse actuale attrahitur, stabit semper; si ad esse possibile, redibit ad nihilum.

XV. Deus est vita, cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas.

Bonitas est motus a medio et ad medium. Primus dat esse, secundus dat vivere. In Deo primus motus est via generantis ad genitum cum esse; secundus, id est via conversa, est bonitas.

XVI. Deus est, quem solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.

Officium vocis est, significare intellectus mentis et aliud. Sed anima non invenit in se speciem vel exemplar dei, quia ipsa sunt

1: sempiternus *L*, sempiternas *P*. in se sine] in sensu *V*.
3: creata] data *V*. continue] continuacione *L*.
4: unde . . . 6: fatigatus *fehlt in V*.
5: non tamen transmutatur *L*. in *fehlt P*. adquirendum *L*. nec] ut *L*, non *P*.
7: nihil *ist Genitiv*. mediacio *L*.
8: *In V fehlt der Kommentar*. ymaginari facit deum *P*.
9: nihil] ut *L*. incarceretur *L*.
10: detinet] debet (?) *L*. *nach* nihil *noch als Dittographie der Abkürzung* uel *L*. a quo] *nämlich aus dem Nichts*.
11: erubescenciam *L*, exhuberanciam *P*. vocatur *P*. rem] cum *P*. quae] in *P*.
12: citra *(?) L*. quae] autem *L*. attrahit *P*. semper] spera *L*.
14: vita *fehlt V*. in formam *fehlt L*. veritas] unitas (?) *L*, *fehlt in V, wie auch der Schluß des Satzes und der Kommentar*. unitate *L*.
15: bonitas *fehlt P (wo die Worte* veritas, in unitatem *schon zum Kommentar gezogen sind)*.
16: a medio] amore *L*. Primus] prius *L*.
17: primus] prius *L*.
18: cum esse] *wohl verderbt; man vermißt hier eine Bezugnahme auf die* veritas id est] in *L*. via] una *P*.
19: quem] quod *L P*. vocis *L*.
20: nec] ut *L*. mentis *L*. *vor* intelligunt *hat L ein* non.
21: Officium] effectum *V*. voces *V*. est *fehlt V*. aliud. Sed] non *L*.
22: *Von* anima *bis zum Schluß fehlt alles in V*. vel] ut *P*. quia] *ob* quae?

penitus ipse, non secundum quod sit in rebus. Ergo est ei dissimilis secundum se totum, et non intellectum; igitur neque significatum.

XVII. Deus est intellectus sui, solus praedicationem non recipiens.

Non cognoscitur Deus per revelationem Dei. Praedicatio in rebus est, ut diversis rationibus explicetur, quod unica includitur. Igitur cum in Deo non sint diversae rationes secundum prius et posterius et perficientes quid eius secundum magis et minus, non recipit praedicationem. Sed se ipsum ipse intelligit, quia ipsum ad ipsum generat.

XVIII. Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta.

Et ista sequitur ex secunda, quia cum sit totus sine dimensione et etiam dimensionis infinitae, non erit in sphaera suae essentiae extimum. Ergo non est in extimo punctus, quin exterius sit circuli circumferentia.

XIX. Deus est semper movens immobilis.

Haec definitio sic manifestatur. Immobilis dicitur Deus, quia est semper secundum unam dispositionem; et hoc est esse in quiete. Semper movens est, quia vivens in se. Tamen sine alteratione intelligit se intellectu simplici. Et hoc est, quod intellectus perficit intellectum, et intellectum est forma intelligentis.

1: ei est dissimilis *P. Die Stelle ist offenbar verderbt.*
2: *Nach* intellectum *hat L* vero. neque *fehlt L.*
3: solum praedicacionis *L.*
4: recipiens] intellecti (?) *V.*
5 ff: *In V fehlt der Kommentar.*
5: Deus] nodus *L,* nodus vel deus *P. Die Stelle ist unsicher. Vielleicht ist hinter* Deus *ein* nisi *hinzuzufügen.* Dei] modi *L P.*
6: est *fehlt L.*
7: in Deo *fehlt L.* diversae *fehlt L.* rationis *L.*
8: et perficientes] perficientis *L.* quid] *das Was?, die Wesenheit.* eius] ei *L.*
9: ipse] spere *L.*
11: sunt tot *V.*
12: sunt fehlt *L.*
13—16: *fehlt in V.*
13: Et] Ex *P.* ex secunda *fehlt P.* sine] fū *(d. h.* fuit*) L,* fuit *P.* dimensione *fehlt P.*
15: extimum] extensio*L.* Ergo] igitur *P.* in extimo *fehlt L.* circuli *fehlt P.*
18 ff: *Der Kommentar fehlt in V.*
18: Haec . . . manifestatur *fehlt in P.* dicitur] est *P.*
19: dispositionem unam semper secundum *P.* esse] cum *L.*
20: movens semper *P.* Tamen sine] sine etiam *L.*
21: intellectum est forma intelligentis, et intellectus eciam perficit eciam intellectum *L.*

XX. Deus est, qui solus sui intellectu vivit.

Non vivit sicut corpora, quae recipiunt aliena intra se, ut convertant ea in sui naturam; non vivit sicut corpora supracaelestia, quae a spiritibus habent motum; nec vivit ut intelligentiae, animae, quae ab ipsius virtute sustentantur; sed a se ipso vivit, et in se ipsum intelligendo vivit et est semper essentialiter.

XXI. Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta.

Species rerum apud animam, quae detegit quod in ipsa est, gratia cuius quodammodo est anima omnia, illuminat intellectum animae. Sed post abiectionem omnium istarum formarum contemplatur divinitatem. Abnegando et removendo omnes rerum species ab ipsa, convertit se ad supra se et vult causam primam videre. Et hic tenebra intellectus animae, quia non est aptus ad illam lucem increatam; unde cum ad se se convertit, dicit: «Hic mihi tenebrae sunt.»

XXII. Deus est, ex quo est quicquid est non partitione, per quem est non variatione, in quo est quod est non commixtione.

Applicatione vero suae triformis essentiae ad nihil iuxta (?), illas res quae sunt ad esse perduxit, ut ex generante initium suae exi-

1: suo *L.* intellectus *V.*

2—6: *fehlt in V.*

2: ut] ideo *L.*

3: suam *L.* sicut] ut *P.*

4: nec vivit *fehlt L.* intelligentiae] intelligere *L.* animae] n̄ (= non) *L; ob* vel animae (n̄ *statt* u̇)?

5: virtute] unitate *L.* sustentantur] habent motum *P.* sed *fehlt L.* vivit *fehlt P.* ipsum *fehlt in P; ob* in se se ipsum?

7: est tenebra *L.*

8—14: *fehlt in V.*

8: apud] quae apud *L.* detegunt *L.*

9: cuius] cuius deus *L P.* est anima *fehlt P.* omnia] ipse *L.* intellectum] *von mir nach Zeile 13 hinzugesetzt.*

10: omnium] convenientium *(oder* communium; *Abkürzung) L.* istarum *fehlt L.* formarum ipsarum *L.*

12: ad *fehlt P.* videre causam primam *P.* hic] *(Abkürzung in P) fehlt L.* tenebra] abtenebratur *L.*

13: aptus (*scil.* intellectus)] actus *P.*

14: unde . . . sunt *fehlt in L (Glosse?). Das zweite* se *von mir hinzugesetzt.*

15: ex] a *P.* participatione *V P.*

16: quem] quam *L.* quod est *fehlt L.*

18: Ad applicacionem *L.* essencie triformis *L.* iuxta] iusta *L. Soll* ad nihil iuxta *heißen:* unmittelbar an das Nichts? iuxta *zu* illas res *zu ziehen, würde jede Satzkonstruktion unmöglich machen.*

19: perduxit] producit *L P. Mit* perduxit *bricht V ab.* ut est ex generato generator suum inicium sue essencie *L.*

stentiae perciperent, per genitum in esse starent, in unificatore permanerent. Sed sic ex generante, quod ipse non divideretur aut aliquid de sui essentia eis per adhaerentiam tribueret, nec species divina rebus speciem dans per se — non per alium — se ipsam variaret, nec unificator, ipsa in se colligens, commixtionem ex interceptione aut impuritatem attraheret.

XXIII. Deus est, qui verius cognoscitur quid non est, quam quid est.

Haec definitio cognoscitur per vigesimam primam. Nihil enim cognoscitur ab anima, nisi cuius speciem secundum habitum recipere potest et ad exemplum eius, quod est in ipsa, comparare. Nullius enim anima habet exemplar, nisi illius quod per ipsam a prima causa fluxit in esse. Igitur eius, quod super ipsam est, non habebit cognitionem. Igitur non primae causae. Sed cum omnem aliorum contemplata fuerit scientiam, ipsam extrahendo causam primam a rebus et supponendo oppositionem nihil: quantumcunque poterit acquirere,

1: unificatore] uniformitate *L.*

2: quod *fehlt L.* ipso *L.* divideretur aut] dividitur *L,* diuideret ut̄ *P.*

3: sua *P.* per] *von mir hinzugesetzt.* nec] ne *L.*

4: ipsum *L.* variare *L.*

5: unitor *L.* ex interpretacione (?) *L,* exintercepcionem *P.*

7—8: *fehlt in V L P, die hier* Prop. XXIV: Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur *setzen. In L ist dieser Satz dann noch einmal an 24. Stelle wiederholt, während V schon eher abbricht und P den Kommentar zu XXIV unmittelbar an den zu XXIII anschließt. Den Satz nehme ich aus Amplon. Quart. n. 151, fol.* 22^{r}*, wo er als 24. den Schluß macht. Daß er aber an 23. Stelle seinen Platz hat, zeigt der Kommentar, der in den Wortlaut dieses Satzes ausgeht, während das darauf folgende (letzte) Stück des Kommentars in den Satz* Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur *ausgeht.*

8: quid] *Amplon. beidemal* quod; *aber das vom Sinn geforderte* quid *hat der Kommentar.*

9: per 22^{am} *VP.* Nihil] sed nil *L.* enim *fehlt L P.*

10: secundum habitum *fehlt VP.*

11: exemplum] extra *V.* Nullius] *Hier bricht V ab; alles Folgende bis zum Schluß des Stückes fehlt (auch Satz XXIV mit dem Kommentar).*

12: anima habet exemplar] habet species cum anima *L.* nisi illius *fehlt L.* per ipsam] in ipsa *L. Die Lesart von P drückt den Gedanken des Liber de causis (und des Proklus) von den Formen, die von der ersten Ursache durch die Intelligenz und durch die Seele hindurch in die physische Welt fließen, deutlich aus. Aber auch die Lesart* in ipsa *setzt jene Theorie voraus.*

13: quod] qui *L.*

15: fuerit scientiam] et animam *L.*

16: oppositionem et nichil *L. Vgl. Prop. XIV.* quantum *L,* quantumque *P.*

sic habebit cognitionem. Et hoc est vere ignorare, scilicet scire quid non est, nesciendo quid est.

XXIV. **Deus est, qui sola ignorantia mente cognoscitur.**

Haec definitio est ad essentiam data. Lux creata, cum cadit super rem tenebrosam tantae tenebrositatis, ita quod non sit potens lux illa purgare tenebrosum propter sui vehementem possibilitatem, tunc frangitur lux in radiis, et sic, cum sit in maxime se multiplicantibus, pertransit illud densum medium. Contraria infinitum in ipsis creaturis respectu lucis divinae. Cum enim non sit tanta possibilitas in rebus creatis, quae frangat lucem divinam in sui actione, immo omnia pertransit. Sed cum sit in re aliqua deformitas, scilicet respectu sui creatoris, tunc in illa claritatem aliquam generat, in se vero nullam. Et sic intelligentia creata sola ignorantia mente cognoscitur.

Explicit liber Termegisti de regulis theologiae cum commento Chalcidii, ut puto.

1: scire *fehlt P.*

2: nesciendo] et nesciendo *L.*

3: *fehlt hier außer in V auch in P; L hat vorher:* Vel sic.

4: Lux] sicut lux *L.* cum] sicut *P.*

5: supra *P.* *nach* tenebrosam *hat L* ita quod sit *(Dittographie aus dem Folgenden).* ita *fehlt P.*

6: possibilitatem] dempsitatem *L. Aber vgl. Zeile 9.*

7: et sic, cum sit *fehlt P. Schon dieser Teil des Satzes bereitet Schwierigkeiten (das* maxime se multiplicans *ist das Licht, entsprechend der neuplatonischen Lichtmetaphysik). Daran schließen sich in L und in P untereinander verschiedene Fortsetzungen. In L heißt es:* contraria infinitum in se in ipsis creaturis respectu lucis divine, cum enim non sit tanta possibilitas in creaturis, non in rebus creatis, que frangat lucem divinam in sui accione; *in P:* in accidencia (?) essencialis tamen ista fractio accidencia multiplicat et hec caritas (?) lux diuina non inuenit in rebus creatis tantam possibilitatem, que eam frangat in sui accione. *Hier dürften die Worte* essentialis tamen ista fractio accidentia multiplicat *in P Glossen sein. Die Herstellung des Ganzen ist natürlich sehr unsicher.*

10: immo] unde *P.*

11: Sed] sed sola *P.* cum sit in re aliqua *fehlt P.*

12: aliquam] in re *P.* vero *fehlt P.*

12—13: Et sic . . . cognoscitur] et sic ab intelligencia creata sola ignorancia et cetera *L,* et hoc est quod dicit: deus est qui sola et cetera *P.*

14—15: *Die Subskription lautet in L:* Hec per dei graciam expleta sufficiant, *in V einfach:* Explicit, *in P:* explicit liber temgisti de regulis theologie cum commento calcidii amen ut puto.



Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste.

Von Ludwig Baur.

In seiner durch profundeste Gelehrsamkeit ausgezeichneten Schrift über Witelo hat Professor Baeumker[1] zum erstenmal eine Geschichte der philosophischen Spekulationen über das Licht geboten. Er führte die Entwicklung dieser Lichtmetaphysik, wie er sie nennt, bis herauf zu Witelo. An einem Punkte seiner Untersuchung spürte der gelehrte Verfasser eine Lücke in den Quellen, die es verhinderte, die Fäden und Linien der Entwicklung dieser eigentümlichen, oft phantastischen Theorien nach allen Seiten hin bloßzulegen. Dieser Punkt liegt da, wo diese Lichttheorie in den Kreis der lateinischen abendländischen Scholastik des 13. Jahrhunderts eintritt und bei Bonaventura, Albertus, Witelo u. a. eine eigenartige Gestalt annimmt. Baeumker[2] bemerkt: «An wen sich Bonaventura hier im einzelnen anschließt oder von wem er doch ausgeht, läßt sich, soweit nicht bestimmte Namen, wie Augustin und Dionysius, genannt werden, kaum mit Bestimmtheit ausmachen. Es handelt sich eben um Anschauungen, die nicht nur in der Literatur ausgedrückt wurden, sondern zugleich als lebendiger Gedankenstrom durch die wissenschaftliche Welt zogen und in Lehrvorträgen und Disputationen vertreten wurden.» Und bezüglich der Schrift De intelligentiis, die er Witelo zuweist, bemerkt der Verfasser: «. . . Aber trotz alledem unterscheidet sich unser Werk von der augustinischen, durch Bonaventura unter Benutzung der Philosophie seiner Zeit weiter ausgebildeten Form der Lichtmetaphysik dadurch, daß seine Lichttheorie von vornherein in systematische Verbindung mit dem emanatistischen Begriffe des Flusses der Dinge und der Auffassung ihres Wirkens als eines Einfließens (influere) gebracht ist. Spuren dieser Auffassung begegnen wir auch bei Bonaventura; noch deutlichere Hinweise darauf

---

[1] Witelo 357 ff. [2] Ebd. 398.

finden sich bei Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales; aber hier ist die Kombination jener beiden Gedankenreihen doch nicht im einzelnen durchgeführt. Dagegen ist dieses bei Albert in seinen an die arabische Philosophie sich anschließenden Ausführungen der Fall. Indes kommt gerade er . . . für den Liber de intelligentiis schwerlich in Betracht. Auch Dionysius kann hier nicht angezogen werden, da ihm die besondere Form der Emanation in den dort angenommenen Stufen fremd ist. So werden wir auf die orientalische Philosophie hingewiesen, aus der Alexander von Hales und Wilhelm von Auvergne sowie Albertus schöpfen. Dort begegnete uns jene Emanationslehre bei vielen — um von der Kabbala zu schweigen —, z. B. bei Isaak Israeli, Avencebrol, dem Liber de causis, Alfarabi, Avicenna. Von dorther wird die Verflechtung beider Theorien entnommen sein, die wir in De intelligentiis finden, sei es direkt, sei es indirekt durch eine nicht mehr nachweisbare Vermittlung.» [1]

Wir sind durch die Forschungen über die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, in den Stand gesetzt, zu den klassischen Untersuchungen Baeumkers eine bescheidene Ergänzung zu liefern eben durch die Lichttheorie des Grosseteste, die Baeumker [2] zwar nicht unbekannt geblieben war, die aber doch erst jetzt nach der Herausgabe seiner philosophischen Werke ins volle Licht gesetzt werden kann. Ich möchte glauben, daß gerade durch diese Lichttheorie des Lincolniensis eine gewisse Lücke in der Entwicklung ausgefüllt wird, und daß sich vielleicht noch gewisse Verbindungen mit Bonaventura, Albertus und Witelo ergeben.

Bei Robert Grosseteste tritt vor allem der naturphilosophische Charakter seiner Lichttheorie in die Erscheinung. Das Licht ist ihm gleichsam der Schlüssel, mit dem er alle Rätsel der Natur zu enthüllen hofft, das durchgreifende Seins- und Erklärungsprinzip für alle Erscheinungen der Natur. Der kosmogonische Prozeß, die Natur und Wesenheit der Körper, der Seins- und Wirkenszusammenhang in der Gesamtnatur leitet sich her vom Licht und der Art seines Wirkens. Ja selbst das Verhältnis von Leib und Seele, die physiologischen Funktionen der Sinnesorgane, die Erkenntnis, wollen verständlich gemacht sein mittels der Natur und der Funktion des Lichtes.

Die umfassende Bedeutung, die Grosseteste dem Licht für die gesamte Naturerklärung zuerkennt, kommt deutlich zum Ausdruck

---

[1] Witelo 398. [2] Ebd. 414.

an einer Stelle seines Kommentars zu den zweiten Analytiken[1], wo er den Versuch macht, selbst die Töne, das Echo, ebenso wie die Spiegelung und den Regenbogen aus den Gesetzen des Lichtes zu erklären. Den Grund für diesen Versuch gibt er in dem Satze an: «Omne namque corpus naturale habet in se naturam caelestem luminosam et igneum luminosum, et eius prima incorporatio est in aëre subtilissimo.» [2]

1. Das Licht ist ihm nicht wie dem Aristoteles eine Qualität, sondern eine Substanz, eine eigene Essenz. Hatten Philo und Plotin, der das Licht das Erste im Reiche des Sichtbaren nennt, wie auch namentlich Augustinus[3] das Licht als den ersten unter den Körpern bezeichnet und dies sowohl zeitlich als auch dem Range des Wertes nach verstanden, so nennt Grosseteste das Licht die erste Form des Körpers, die sich erst mit der Materie verbinden muß, um die (leuchtenden) Körper zu bilden. Das ist ein Gedanke, wie er uns in einer ganz analogen Weise bei Johannes Philoponus entgegentritt. In De opificio mundi[4] setzt sich Philoponus, der seinerseits das Licht als eine Qualität *(«τὸ φῶς . . . ποιότης ἐστὶν ἐν σώμασιν ὑφεστῶσα»)*[5] bezeichnet, mit der Ansicht des hl. Basilius auseinander. Basilius hatte in der Erklärung des Hexaëmeron die Frage zu beantworten gesucht, wie das vor der Sonne und dem Mond am ersten Schöpfungstage erschaffene Licht zu verstehen sei, und hatte sich dafür entschieden, daß es ein Licht ohne die Materie des Lichtkörpers der Sonne oder Gestirne gewesen sein müsse, das nur durch einen besondern Akt göttlicher Allmacht bestehen konnte. Philoponus formuliert die Ansicht des Basilius kurz dahin, daß *«πρὸ τῆς σωματικῆς αὐτῶν οὐσίας καὶ ὑλικῆς τὸ φῶς ὑπέστησεν ὁ θεός, ὅπερ ἐστὶ τὸ τῶν φωστήρων εἶδος, εἶτα ἐκ τῆς προυποκειμένης ὕλης διαπλάττει τὰ σώματα»*[6].

In der Tat denkt sich Basilius den Hergang in der Weise, daß Gott am ersten Tag die Substanz des Lichtes erschuf. Ringsumher erglänzte die Luft, oder vielmehr sie wurde durch und durch mit Licht geschwängert und sandte den blendenden Schein ihres Glanzes nach allen Enden aus[7]. Damals wurde «das Licht an sich» geschaffen, später der Sonnenkörper gebildet, um jenem erstgeschaffenen

---

[1] Ed. Venedig 1504, fol. 33[va]. [2] Ebd.
[3] De libero arbitrio 3, 5, 16 (Migne, P. l. XXXII 1279).
[4] II 10, ed. Reichardt 76.
[5] Ebd. II 9, ed. Reichardt 74, 10.
[6] Ebd. II 10, ed. Reichardt 76, 19 ff. [7] Hex. 2, 7.

Licht als Träger zu dienen[1]. Es ist ein reines, unmaterielles Licht, dessen Träger die Sonne und Gestirne sind. Zugleich findet sich in den Ausführungen des hl. Basilius bereits die Grundlage für die spätere Unterscheidung von lux und lumen oder splendor, fulgur u. dgl. Basilius[2] sagt nämlich: Niemand möge es unglaublich finden, daß der Lichtglanz etwas anderes sei als der Lichtkörper, an den er gebunden ist. Wir unterscheiden ja auch die Wesenheit von ihren Akzidenzien. So wie die weiße Farbe von dem weißen Körper verschieden ist, so auch das Licht und sein Träger. Man wende nicht ein, fügt er hinzu, daß es unmöglich sei, beides voneinander zu trennen; denn was wir wenigstens im Verstande trennen können, das vermag die Allmacht des Schöpfers der Natur auch in Wirklichkeit zu trennen. Er beruft sich außerdem auf die Zu- und Abnahme des Mondlichtes, während die Materie des Mondes unversehrt bestehe.

Diesen Gedanken lehnt Johannes Philoponus ab und entscheidet sich dafür, daß das Licht von seinem Träger nicht abtrennbar sei.

Es ist ganz unverkennbar, daß wir hier die Ansatzpunkte für die bei Grosseteste auftretenden Auffassungen über das Licht zu erblicken haben. Das legt sich um so näher, als er in seinem Werk Hexaëmeron (noch ungedruckt) sich ausdrücklich wiederholt gerade bei den Erklärungen der Schöpfung des Lichtes und der himmlischen Lichtkörper auf den hl. Basilius beruft.

Wenn das Licht als ein reines, materienloses vor den Lichtträgern, wenn auch nur durch göttliche Allmacht, bestehen konnte, so lag es nahe, es mittels desjenigen Begriffs zu fassen, der den Gegensatz zur Materie am deutlichsten zum Ausdruck bringen konnte, und es kurzerhand als Form zu bezeichnen.

Dies lag um so näher, als schon in der arabischen Philosophie im Zusammenhang mit der Emanation der Formen aus dem Licht diese Erklärung nicht ganz fremd war. Mit diesen aus Basilius stammenden Gedanken verbindet nun Grosseteste den andern aus der Heiligen Schrift (das Licht zuerst nach dem Himmel und der Erde geschaffen) und Augustinus entnommenen, daß das Licht das Erste sei, und die Definition des Lichtes ist fertig: «Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror»[3]; und im Hexaëmeron: «Omnis namque forma quaedam lux est et

[1] Hex. 6, 2. [2] Ebd. 6, 3.

[3] De luce seu de inchoatione formarum, ed. Baur 51, 10.

manifestatio materiae, quam informat. Ut enim ait Paulus: Omne quod manifestatur lux est.»[1]

Es ist unmöglich, zu übersehen, wie nahe diese Auffassung derjenigen des hl. Bonaventura, Albertus und Witelo steht. Bonaventura[2] behandelt das Licht als «forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti»[3]. Albertus[4] bezeichnet das Licht gleichfalls als forma naturalis und bringt die forma corporeitatis mit dem Licht in kausale Verbindung. Witelo[5] faßt das Licht als die perfectio corporis.

Fassen wir in diesem Zusammenhang gleich die Art der Verbindung des Lichtes mit den Körpern ins Auge, so wird sie auch von Grosseteste offenbar genau wie später bei Bonaventura als eine innerliche gefaßt, fast wäre man versucht, zu sagen: als eine Art Seele, die in allen Körpern wirksam ist. Bei dem vorhin erwähnten Versuch, die Töne aus der Natur des Lichtes abzuleiten, sagt Grosseteste nämlich: «Hic motus itaque extensionis et constrictionis in eodem secundum diversos diametros, cum pervenerit ad naturam luminis incorporati in subtilissimo aëre, quod est in sonativo, sonatio est.» Und ebendaselbst: «Partes enim aëris intumescentes et collidentes se ad obstaculum necessario via reversa intumescunt. Haec igitur repercussio perveniens usque ad luminosum, quod est in aëre subtilissimo, est sonatio rediens: et haec est echo.» Aber auch in dem Sinn ist das Licht etwas Innerliches, als es die ganze Körperwelt durchzieht, was sich aus der Art, wie Grosseteste die Kosmogonie sich zurechtlegt, von selber ergibt[6].

Als die charakteristische Wesenseigenschaft des Lichtes erkennt Grosseteste die Fähigkeit und den Drang, sich überallhin zu vermehren vom Punkte zur Lichtkugel (Sphäre), und zwar in geraden Linien, und dabei multiplicando sich zu erzeugen, ohne von einer Substanz etwas zu verlieren. «Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit ita, ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna generetur, nisi obsistat umbrosum.»[7] «Lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere. Quicquid igitur hoc

---

[1] c. 25, London, Brit. Museum 6 E, V fol. 147[va].

[2] II Sent. d. 13, a. 2, q. 2.

[3] Weitere Belege bei Baeumker, Witelo 397 A. 2.

[4] De causis et processu universitatis 1, 2, 1.

[5] De intellig., ed. Baeumker 10, 20 ff.

[6] S. unten S. 49 ff. [7] De luce, ed. Baur 51, 11.

opus facit aut est ipsa lux, aut est hoc opus faciens inquantum participans ipsam lucem, quae hoc facit per se.»

Den gleichen Gedanken spricht er in seinem Hexaëmeron[1] aus: «Est igitur lux sui ipsius undique multiplicativa et ut ita dicam generativa quidem sui ipsius quodammodo de sui substantia naturaliter. Etenim lux undique se multiplicat gignendo et similiter cum est generat; quapropter replet circumstantem locum subito.»

Man erkennt wieder die Parallelen bei Bonaventura, Albertus und Witelo unschwer. Bonaventura stimmt mit Grosseteste nahezu wörtlich überein, wenn er sagt: «Cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare»[2], und: «Lux in sole est in plena actualitate et potestate multiplicandi se».[3] — Albertus entwickelt denselben Gedanken in seiner Schrift De causis et processu universitatis 1, 4, 1 und 1, 4, 4. Witelo[4] nennt als proprietates lucis die «simplicitas» und «sui multiplicatio» und begründet das letztere damit: «Motus enim luminis est secundum expansionem et multiplicationem. Propter quod etiam fontis proprietatem habet. In ipsa enim est fons et origo luminis.»

Und ganz in derselben Art wie später Bonaventura erörtert Grosseteste die Frage, ob das Licht ein Körper oder eine Qualität sei. Im Hexaëmeron[5] erwähnt er den Gegensatz zwischen der Auffassung des hl. Augustinus, der die lux zu den corpora rechne, und der des Johannes (Damascenus), der das lumen als eine qualitas ignis bezeichne[6], ihm also keine eigene «ypostasim et substantiam» zuerkenne, und fährt dann fort: «Cum igitur horum auctorum utrasque sententias credamus esse veras et sibi invicem non contrarias, dicimus, quod necesse est, lucem dupliciter dici: significat enim substantiam corporalem subtilissimam et incorporalitati proximam, naturaliter sui ipsius generativam; et significat accidentalem qualitatem de lucis substantia naturali generativa actione procedentem. Ipsa enim generativae actionis indeficiens motio qualitas est substantiae indeficientis sese generantis. Motus enim in genere qualitatis est, quemadmodum et quies.» Die Ausstrahlung des Lichtes nennt Grosseteste lumen, das er als «corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis» bezeichnet. Allerdings hält er nicht streng an dieser Unterscheidung,

---

[1] c. 27, London, Brit. Museum 6E, V fol. 147[vb].

[2] II Sent. d. 13, a. 2, q. 1. [3] Ebd. [4] ed. Baeumker 9, 10.

[5] Ebd. fol. 147[va].

[6] Es ist beachtenswert, daß sich Bonaventura (II Sent. d. 13, a. 2, q. 1) gleichfalls auf diese Stelle des Johannes Damascenus (De fide orthod. 1, c. 8, und 2, c. 7) bezieht.

die dann erst in der Summa philosophiae vollständig durchgeführt ist, fest.

Das Licht ist der feinste Körper und «simplex in se»[1], daher an Wert und Bedeutung alle andern körperlichen Stoffe überragend: «Lux . . . omnibus rebus corporalibus dignioris et nobilioris et excellentioris essentiae est.»[2]

2. Von dieser Grundeigenschaft hängt die Art des Wirkens des Lichtes ab. Es vermittelt das commercium des Zusammenwirkens von Leib und Seele, wie es die Unterlage und das Mittel bildet für die Einwirkung des Himmels auf die Erde. Beachten wir zunächst die Art, wie das Licht seine Wirksamkeit entfaltet. Maßgebend dafür sind die Ausführungen Grossetestes in seinem Hexaëmeron, in De luce seu inchoatione formarum, woran sich als Fortsetzung De lineis, angulis et figuris schließt. Diese Art des Wirkens muß verstanden werden von dem Satze aus: «Lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet se ipsam multiplicare et in omnem partem subito se diffundere.» Diese Selbstvermehrung oder Selbsterzeugung erfolgt sphärisch und plötzlich. In längeren Ausführungen im Hexaëmeron sucht Grosseteste dies klar zu machen. Jeder Lichtkörper (corpus luminosum) entsendet von jedem beliebigen Punkte seiner Oberfläche nach allen Seiten hin Lichtstrahlen, die zugleich physische Kräfte darstellen. Für die Bemessung dieser Kräfte und der Linien ihrer Wirksamkeit sind die Gesetze der Optik maßgebend. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, diese weit ausgeführten Darstellungen und Begründungen über die Gesetze der Strahlungen, die Grosseteste im Hexaëmeron und in der Schrift De lineis, angulis et figuris niedergelegt hat, zu besprechen. Hier muß der kurze Hinweis darauf genügen[3].

Es ist eine Auffassung, die unmittelbar an Augustinus ihre Orientierung nimmt, wenn Grosseteste dem Lichte die Funktion zuschreibt, jenes psychophysische Medium abzugeben, das die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib erklären soll. In De Genesi ad litteram VII 19, n. 25 bemerkt Augustinus: «Anima omnem corpoream creaturam dignitate naturae praecellit; per lucem tamen et aërem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora, corpus administrat.» Ähnlich ebd. XII 16, n. 32: «Lux est subtilissimum

---

[1] De luce, ed. Baur 52, 29 f. [2] Ebd. 52, 13 ff.

[3] Vgl. aber hierzu Bonaventura a. a. O. a. 3, q. 1 ad 1; Baeumker, Witelo 405.

in corpore et ob hoc animae vicinissimum.» Und über die Aktivität des Lichtes läßt er sich ebd. VII 15, n. 21 und cap. 19, 27 im einzelnen aus, um so die Wechselwirkung von Leib und Seele erklärlich zu machen.

Unter Berufung auf die Ausführungen der pseudoaugustinischen Schrift «De spiritu et anima» cap. 39 (auch Bonaventura beruft sich im gleichen Zusammenhang darauf) legt Grosseteste in seinem Hexaëmeron[1] dar, daß das Licht das Feinste innerhalb der körperlichen Natur sei und deshalb sich am meisten der Seele, die rein unkörperlich ist, annähere. Daher sei es ein geeignetes Instrument für die Einwirkungen der Seele auf den Leib. Es ist am verständlichsten, für die nähere Erklärung des Vorgangs die Stelle des Hexaëmerons selbst herzusetzen. «Lux itaque instrumentalis animae in sentiendo per corporeos sensus primum per oculos sola et pura diffunditur emicatque in radiis ad visibilia contuenda. Deinde mixtura quadam primo cum aëre puro, secundo cum aëre caliginoso, tertio cum corpulentiorum humore, quarto cum terrena crassitudine quinque sensus, et ubi (?) sola ipsa excellit, oculorum sensu (?) efficit.» Daher hat das Licht als das Instrument zu gelten, durch welches nach Augustinus die Seele ihre Herrschaft über den Leib und die Sinnestätigkeit ausübt. Dieses Licht aber ist Körper, nur eben ein Körper von größter Feinheit.

Wieder ist die Parallele bei Bonaventura ins Gedächtnis zurückzurufen, welcher dieselben Anschauungen mit Berufung auf Augustinus und Avicenna vorträgt[2].

Auch auf Witelo muß wieder hingewiesen werden, der in der Schrift De intelligentiis[3] sagt: «Est enim vita actus entis diffusivi sui esse in aliud. Quod est huiusmodi lux est proprie, vel naturam lucis habens[4], . . . sive sit lux corporea, sive incorporea; semper enim est multiplicativa sui et suae virtutis in aliud. Quod animae vivificando corpus convenit. Sic enim lux in omni vivente operatur

---

[1] c. 27, London, Brit. Museum 6 E, V, fol. 147vb.

[2] Vgl. Baeumker, Witelo 402 f. Ebd. 453 f gibt Baeumker eine geschichtliche Übersicht über die vermittelnde Rolle, welche in der neuplatonischen Philosophie dem Licht in dem Verhältnis der Seele zum Leibe zugeschrieben wird.

[3] ed. Baeumker 13, 13 ff.

[4] Man vgl. hierzu Grosseteste, De luce, ed. Baur 51, 24 ff: «. . . Lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere. Quicquid igitur hoc opus facit, aut est ipsa lux, aut est hoc opus faciens participans ipsam lucem, quae hoc facit per se.»

motum et vitam.» Dabei ist freilich der instrumentale Charakter des Lichtes nicht herausgehoben.

Endlich ist noch eine Eigentümlichkeit des Wirkens des Lichtes zu erwähnen, die sowohl bei Grosseteste als bei Bonaventura eine beachtenswerte Rolle spielt. Schon aus der oben gegebenen Wesensbestimmung des Lichtes folgt als notwendige Konsequenz, daß sein Hervorgang nicht eine Bewegung sein kann, sondern ein Erzeugen (generare) und eine Vervielfältigung (multiplicatio) seiner selbst, verbunden mit einer Ausgießung (diffusio). Diese erfolgt nicht in einer zeitlich bestimmten Vorwärtsbewegung, sondern ist im Sinne des Aristoteles eine augenblicklich, instantan, sich vollziehende Verbreitung im gesamten Raume. Grosseteste sagt darüber in De luce[1]: «Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum.» Den gleichen Gedanken entwickelt er im Hexaëmeron cap. 27: «Lux undique se multiplicat gignendo et similiter cum est generat. Quapropter replet circumstantem locum subito. Lux enim prior secundum locum gignit lucem sibi proximo succedentem, et illa succedens adhuc succedentem ulterius, et ita consequenter. Unde in instanti unus punctus luminis potest replere orbem lumine.» Wäre das Licht an die Ortsbewegung gebunden, so könnte die Belichtung dunkler Orte nicht plötzlich, instantan, erfolgen, sondern nur sukzessiv. Grosseteste erklärt sich die instantane Erleuchtung dadurch, daß die generabilitas des Lichtes identisch ist mit seiner manifestabilitas (ebd.).

Es ist freilich schwer einzusehen, wie sich diese Annahme mit der oben angeführten Stelle vereinigen lasse, wonach die Erzeugung des Lichtes als einer qualitas accidentalis eine indeficiens generativae actionis «motio» genannt wird. Grosseteste macht wohl einen Unterschied zwischen verschiedenen Formen der Bewegung, so daß es neben der lokalen Bewegung (motus localis) auch noch andere Bewegungen gibt.

3. Mit diesen Gedanken verbindet nun Grosseteste einen weiteren, aus dem neuplatonischen Kreise stammenden, dem wir in sehr verwandten Anklängen auch bei Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, der als Mitschüler Grossetestes in Paris angesehen wird (den Studienaufenthalt Grossetestes in Paris vorausgesetzt), bei Bonaventura, Albertus (in der Schrift De causis et processu universitatis) und Witelo gleichfalls mehr oder weniger deutlich heraus-

---

[1] Ebd. 51, 11 ff.

gearbeitet begegnen, demzufolge das abgestufte Sein der Dinge aufgefaßt wird als eine Ausbreitung des Lichtes, ihr Sein als ein Licht-Sein. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, die Vergleichung dieser Schriftsteller im einzelnen durchzuführen; wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, die Art und Weise zu erklären, wie Grosseteste den Hervorgang der Dinge aus dem Lichte sich zurechtlegt. Selbstverständlich steht er auf dem Boden der christlichen Schöpfungslehre. Er behandelt den Hervorgang des ersten Lichtes aus Gott ganz im Sinn und Anschluß an das Hexaëmeron des hl. Basilius. Ganz in dessen Gedankenkreis bewegt sich, was er über den Charakter des von Gott am ersten Tage vor Sonne und Mond erschaffenen Lichtes anführt. Jenes erste von Gott geschaffene Licht kann nach ihm in einem dreifachen Sinn verstanden werden: erstens als lux visibilis, welches an den drei ersten Schöpfungstagen den Wechsel von Tag und Nacht herbeiführte, und zwar — so auch Basilius — durch emissio und contractio[1]. In zweiter Linie lasse sich darunter (mit Augustinus) die angelica natura in dei contemplatione conversa verstehen. Aber als dritte Erklärungsmöglichkeit bezeichnet er die Auffassung: «Quod lucis conditio sit informis materiae usque ad informationem deducens.» Damit ist er bei der Vorstellung angekommen, die ihm den Schlüssel bietet für die höhere Erklärung des Schöpfungsvorgangs. De luce seu de inchoatione formarum[2] führt er darüber aus: Das Licht ist die forma prima corporeitatis oder einfach die corporeitas. Letztere aber schließt notwendig die Beziehung zum Raumbegriff in sich, nämlich die extensio materiae secundum tres dimensiones. Aber sowohl die Form an sich als die Materie an sich ist einfach und ausdehnungslos. Die erste kann demzufolge die Räumlichkeit (dimensio in omnem partem) nur dadurch einführen in die Materie, daß sie sich plötzlich, d. h. im Augenblick, überallhin ergießt und dabei die Materie ausdehnt; denn

---

[1] Die betreffende Stelle im Hexaëmeron (c. 21, London, Brit. Museum 6 E, V fol. 146[vb]) besagt: «Lux corporalis creata habuit situm et locum in superioribus mundi partibus, in quibus nunc collocatur sol; et circuibat lux illa totum ab oriente in occidentem, inde revertens ad orientem in spatio 24 horarum aequinoctialium, quemadmodum nunc in consimili spatio circuit eam sol motu diurno et lux illa sua praesentia fecit diem et in opposita parte terrae illius lucis umbra noctem fecit; et sic divisit lucem a tenebris, quemadmodum nunc sol dividit easdem. . . . Secundum autem Basilium dies et nox fiebant in illo primo triduo non circuitione et motu illius lucis corporalis circa terram; sed emissione luminis et splendoris ab illa luce fiebat dies, et contractione eiusdem luminis et splendoris fiebat nox.»

[2] ed. Baur 51 ff.

die Form kann die Materie nicht verlassen und für sich selbst bestehen, noch auch umgekehrt die Materie die Form. Eben daraus folgert Grosseteste den Formcharakter des Lichtes, was hier nicht weiter behandelt zu werden braucht. Aus diesem Licht als forma corporis, das mit der Materie verbunden ist, muß nun der Hervorgang der Dinge erklärt werden. Die Beziehungen des Lichtes zum Raum in metaphysischer Hinsicht werden von Grosseteste nicht näher dargelegt, nur die in der Perspectiva zu behandelnden physischen Beziehungen seiner Wirkungsweise erörtert er ausführlich.

Das Licht als forma prima corporeitatis (sic!) in der materia prima creata vermehrte sich gemäß seiner Natur (se ipsam multiplicare et in omnem partem subito se diffundere) unendlichemal (infinities) (was sich offenbar auf die vom punktuellen Zentrum ausgehenden Lichtstrahlen bezieht) und dehnte sich nach allen Seiten gleichmäßig, also sphärisch aus. Damit dehnt es zugleich die Materie zu der moles aus, wie sie nunmehr den ganzen Kosmos (mundi machinam) bildet. Nach einem offenbar auf Aristoteles[1] zurückgehenden, sehr komplizierten Gedankengang legt Grosseteste dar, warum und wie die unendliche Vermehrung des Lichtes die Voraussetzung bilden könne für die endliche Größe der Welt. Er findet in dieser Frage das Problem der Atomistik wieder.

Nach der gemachten Annahme also dehnt das Licht die Materie gleichmäßig und kugelförmig aus. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die peripherischen Teile dieser Ausdehnung im Zustand der höchsten Verdünnung sein müssen, gegenüber den mehr im Zentrum gelegenen Teilen, die dichter und demnach weiterer Verdünnung zugänglich sind. An der Peripherie des Kosmos erschöpft sich die weitere Ausdehnungsmöglichkeit wie die weitere Verdünnungsfähigkeit und Bestimmbarkeit der Materie. Indem damit die Emission in ihrer ersten Stufe sich erschöpft, ist auch das «corpus primum in extremitate sphaerae» vollendet: das Firmament. Dieses ist der einfachste und elementarste Körper, da es nur aus der forma prima (Licht) und der materia prima, die jedoch nicht näher charakterisiert wird, zusammengesetzt ist[2].

---

[1] De caelo et mundo I, 5—7.

[2] Im Hexaëmeron (a. a. O. fol. 150va) sagt Grosseteste über dieses Caelum: «. . . Est itaque caelum corpus primum natura simplicissimum, de corpulentia habens minimum, quia subtilissimum, et tamen, ut dicit Iob, solidissimum, quasi aëre fusum, primum mundi fundamentum quantitate maximum, qualitate lucidum, figuratione sphaericum, locali situ supremum, amplitudinem visibilium et invisibilium creaturarum infra se contentivum,

Nun aber beginnt die zweite Etappe: Vom Firmament aus flutet das Licht sich von allen Teilen her ergießend wieder dem Zentrum zu und mit ihm zugleich die «spiritualis materia» des corpus primum, also des Firmamentes. So entsteht nunmehr das materielle Licht (lumen) als ein corpus spirituale oder als spiritus corporalis. Dieses lumen hat die Eigentümlichkeit, daß es bei seinem Durchgang durch die Körper diese nicht teilt und deshalb in einem Moment, instantan, vom Firmament bis zum Zentrum gelangt. Auch geschieht dieser transitus nicht durch Fortbewegung, sondern durch Selbstvermehrung (sui multiplicatio) und unendliche Lichterzeugung. — Dieses lumen nun, das vom Firmament bis zum Zentrum sich sammelt, sammelt zugleich damit auch die Stoffmasse, die innerhalb des Raumes des Firmamentes oder corpus primum ist. Da nun das corpus primum als komplett und unveränderlich nicht verringert werden kann und anderseits kein leerer Raum entstehen konnte, so mußten bei der Sammlung (congregatio) die äußersten Teile der moles ausgedehnt und zerstreut werden. Demnach entstand in den inneren Teilen der moles eine größere Dichtigkeit, in den äußeren aber wurde die Verdünnung (raritas) größer, so daß die äußersten Teile der innerhalb des corpus primum enthaltenen Stoffmasse aufs höchste verfeinert und verdünnt wurden. Auf diese Weise entstand die zweite Sphäre.

Auf ganz dieselbe Art bringt das aus der zweiten Sphäre erzeugte Licht (lumen) die dritte Sphäre hervor, und so vollzieht sich durch diese «congregatio disgregans» immer wieder derselbe Prozeß, bis alle neun himmlischen Sphären verwirklicht sind. Die unterste derselben ist die Mondsphäre.

Von dieser aus vollzieht sich die Entstehung der vier irdischen Sphären, nämlich der vier Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer, so daß der Aufbau des ganzen Kosmos in 13 Sphären besteht, wie das Grosseteste auch in seiner Schrift De sphaera dargelegt hat.

4. Demgemäß ist das Licht das Grundwesen alles Wirklichen im Gebiete des Körperlichen, bei den höheren Körpern mehr spirituell und einfach, bei den niederen aber mehr körperhaft, stofflich und vervielfacht (multiplicata). Es ist das Prinzip der Einheit der Natur.

Gegen eine naturmonistische Auffassung verwahrt sich Grosseteste ausdrücklich, ebenso wie das auch von Wilhelm von Auvergne in

---

beatorum spirituum habitaculum, et licet ubique sit deus, tamen specialiter est dei sedes nuncupatum, quia in corpore mundi maxima species caeli est, manifestiorque relucet in eo divinae virtutis operatio. . . .»

ähnlichem Zusammenhang geschehen war. Er lehnt die Folgerung, daß alle Körper der gleichen Spezies (offenbar = genus) angehören, ab, auch wenn sie von dem einen oder dem vervielfältigten Licht hervorgegangen seien. Er verweist auf die Zahlen: auch die Zahlen gehören nicht derselben Spezies an, obwohl sie durch größere oder kleinere Multiplikationen alle aus der Einheit gewonnen seien. In diesem Sinne sei es also zu verstehen, wenn man das Licht als die «species (offenbar = forma) et perfectio» aller Körper bezeichne, oder wenn manche Philosophen sagen: «Omnia esse unum ab unius lucis perfectione», oder: «Ea, quae sunt multa, esse multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione.» Es ist beachtenswert, daß in der Konsequenz dieser Auffassung ein starkes Hervortreten der quantitativen, mathematischen Naturerklärung liegt, wie sie in der Tat von Grosseteste gefordert wird.

So verstehen wir nun die universale Bedeutung des Lichtes für das Werden, Sein und Wirken der körperlichen Dinge. Das Licht ist ihr Wesensgrund, ihre forma, ihre perfectio. Das Licht ist die Schönheit der sichtbaren Kreatur. Denn es ist die höchste Form der Einheit und Proportionalität. Die concordia proportionum aber ist die Schönheit. Das Licht ist an sich schön, auch ohne die harmonischen Proportionen körperlicher Figuren: Gold und Sterne sind schön nicht auf Grund eines proportionierten körperlichen Gefüges, sondern auf Grund ihres Lichtglanzes (luminis fulgore)[1].

Das Licht ist die Grundlage oder vielmehr das Wesen der Farbe: «Lux namque incorporata perspicuo humido color est.»[2]

Das Licht ist auch die Grundlage der Töne, und seine Gesetze, die Gesetze der Perspektive, müssen auch für das Verständnis der Akustik herbeigezogen werden. «Substantia autem soni», sagt Grosseteste im Kommentar zu den zweiten Analytiken[3], «est lux incorporata in subtilissimo aëre.» Er versucht sich das an einem tönenden Körper, also etwa einer angeschlagenen, schwingenden Saite, in folgender Weise klar zu machen: «Hic motus itaque extensionis et constrictionis in eodem secundum diversos diametros cum pervenerit ad naturam luminis incorporati in subtilissimo aëre, quod est in sonativo, sonatio est. Omne namque corpus naturale habet in se naturam caelestem luminosam et igneum luminosum, et

---

[1] Vgl. dazu Basilius, Hexaëmeron 2, c. 7.

[2] Hexaëmeron c. 21, London, Brit. Museum 6 E, V fol. 147vb.

[3] ed. Venet. 1504, fol. 33va.

eius prima incorporatio est in aëre subtilissimo.» Und das Echo wird dann damit erklärt, daß der Ton, der auf ein Hindernis stößt, genau wie der radius visualis sich auf geradem Wege rückwärts bewegt (regenerat se revertendo): «Partes enim aëris intumescentes et collidentes se ad obstaculum necessario via reversa intumescunt. Haec igitur repercussio perveniens usque ad luminosum, quod est in aëre subtilissimo, est sonatio rediens, et haec est echo.» (Ebd.)

Das Licht ist als das Allerbeweglichste aber auch Prinzip des Wirkens der Dinge mittels der Bewegung. Es stellt die Energieeinheit des Universums dar, der Substanz und der Energieform nach. Diese durch die Dinge sich hindurchziehende Einheit der Kraft und Bewegung und damit der kausale Zusammenhang der Dinge ist eine abgestufte; sie erfolgt sozusagen durch eine Art Ineinanderschachtelung der Bewegungsfaktoren. Eben darauf, daß die niederen Körper durch das Licht als forma corporeitatis verbunden sind, beruht es, daß sie von ihnen Bewegungsimpulse, kausale Einwirkungen empfangen können. Dementsprechend bewegt — ganz nach den Vorgängen der neuplatonischen und arabischen Philosophie — die Kraft der unkörperlichen Intelligenz bzw. der Seele die erste und oberste Sphäre in der täglichen Bewegung, zugleich aber auch alle andern Sphären, jedoch so, daß die Sphären, je niederer sie sind, um so weniger Bewegungsimpulse erhalten, weil eben in den niederen Sphären die prima lux corporalis weniger rein und stark ist. Nur die Elemente sind dieser Tagesbewegung entrückt, weil sie höchst unvollkommen, der Verdünnung und Verdichtung und damit der geradlinigen Bewegung zugänglich sind.

So ist das Licht das universalste Prinzip für die Naturerklärung, und die Art seines auf geradlinigen Bewegungen beruhenden Wirkens, welche die Perspektive darzustellen hat[1], muß den Schlüssel für das gesamte Naturwirken überhaupt bilden. So fordert Grosseteste, wie vor ihm Al-Kindi und nach ihm sein Schüler Roger Bacon, eine mathematische Naturbetrachtung und stellt den Satz auf: «Utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis. Valent autem in toto universo et partibus eius absolute. Valent etiam in proprietatibus relatis, sicut in motu recto et circulari. Valent quidem in actione et passione, et hoc sive sit in materiam sive in sensum; et hoc sive in sensum visus, secundum quod occurrit, sive

[1] S. oben S. 51.

in alios sensus, in quorum actione oportet addere alia super ea, quae faciunt visum.»[1] Damit ist das Licht — wie es übrigens dem vorhin erwähnten Verhältnis von Leib und Seele entspricht — auch zur Grundlage und zum Erklärungsprinzip der Sinneserkenntnis, der psychophysischen Zusammenhänge überhaupt erhoben.

Es fällt nicht mehr in den Rahmen dieser Betrachtung, die erkenntnistheoretische, theologische und mystische Seite dieser Lichttheorie bei Grosseteste zu verfolgen. Nur das eine muß noch hervorgehoben werden, daß es eben auf dem Lichte beruht, daß der Himmel auf die Erde und besonders auf die Erzeugung der Pflanzen und Tiere Einfluß hat. Diesen Einfluß begünstigt die zentrale Stellung der Erde im Kosmos und ihre Größe. Vermöge der ersteren ist es möglich, daß der Himmel gemäß den Gesetzen der Perspektive (was Grosseteste näher ausführt) eine konzentrierte Lichtkraft auf die Erde ausübt, wie es sonst an keinem exzentrisch gelegenen Ort im Raume möglich wäre. — Die Größe der Erde aber, die gegenüber dem Himmel nicht viel größer als ein Punkt erscheint, ermöglicht es, daß sich in ihr wie in einem Brennpunkt die Kraft des Himmelslichtes und des Lichtes der leuchtenden Himmelskörper ansammle. Und da die Wirkung (actio) des Lichtes der Himmelskörper die vegetabilia und die sensibilia hervorbringt und im Wachstum fördert, so muß die zentrale Lage der Erde als eine für diesen Zweck sehr günstige bezeichnet werden. Wäre die Erde wirklich nur ein unteilbarer Punkt, so wäre für Pflanzen und Tiere darin kein Platz. Wäre sie so groß wie der Himmel selbst, so würde sie nicht die für Erzeugung und Wachstum der Organismen nötige konzentrierte Lichtkraft erhalten[2].

Baeumker[3] charakterisiert die Lichtlehre Bonaventuras und des Albertus dahin: «Wie dieser (Bonaventura) im prägnanten Sinne das Licht als Wesensform der himmlischen Körper betrachtet, zugleich aber auch in den irdischen Dingen als den Untergrund aller Formen, durch welchen diesen Erhaltung und Wirkungskraft gewährt wird, so nimmt die als Lichtemanation gefaßte forma corporeitatis bei Albertus eine ganz analoge Doppelstellung ein.» Wir werden sagen dürfen, daß bei Grosseteste beide Gedankenreihen nebeneinander stehen.

[1] De lineis, angulis et figuris, ed. Baur 59, 17 ff.

[2] Vgl. Hexaëmeron, London, Brit. Museum 6 E, V fol. 150vb.

[3] Witelo 414.

Der Grundgedanke der aristotelischen Metaphysik.

Von Hermann Dimmler.

I.

Das wissenschaftliche Denken ist von dem Gedankenorganismus, der in jedem menschlichen Wesen selbsttätig heranwächst, in viel höherem Grade abhängig, als der wissenschaftliche Arbeiter, welcher aus neuen Gesichtspunkten heraus neue Gedanken schafft, sich eingestehen mag. Es ist daher für das Verständnis einer wissenschaftlich erarbeiteten Vorstellung von der größten Bedeutung, zu wissen, in welcher Weise sie aus der allen Menschen gemeinsamen Denkweise herausgewachsen ist. Dies gilt in besonderer Weise für die Anfänge des wissenschaftlichen Denkens.

Jeder normal veranlagte Mensch sieht in der Welt Stetigkeiten. Er sieht, daß die Einheiten, in die er den Gesamtbestand wirklich oder gedanklich zergliedert, für sich oder in ihrer Gruppierung, in Ruhe oder, wenn es sich um veränderliche Einheiten handelt, in ihrer Bewegung ein immer wiederkehrendes gleiches Verhalten an den Tag legen. Es ist vorläufig unmöglich, diese Stetigkeiten erschöpfend und lückenlos in eine Anzahl von Gruppen zusammenzufassen und so der Anschauung näher zu bringen. Denn diese erschöpfende Zusammenfassung ist eben die noch zu lösende Aufgabe der Wissenschaft. Die Stetigkeiten sind so mannigfaltig, daß auch ein oberflächlicher Überblick nicht zu gewinnen ist. Wir unterscheiden in der Körperwelt die Erde vom Wasser, die Steine von den Metallen, das Harte vom Weichen, das Ruhende vom Bewegten usw. Von all dem verschieden sind die Pflanzen und die einzelnen Lebewesen des Menschen, des Pferdes usw. Was auch immer mit diesen Worten bezeichnet wird und was ihnen auch entsprechen mag in der Wirklichkeit: es ist immer ein stetiges Dasein, Verknüpftsein, ein stetiges Sichwiederholen, mit einem unzulänglichen Wort: eine Stetigkeit. Es ist für diese Feststellung auch nicht von Bedeutung, ob wir mit dem Worte Stetigkeit nur das sich stetig Ver-

halten oder gleichzeitig das Ding bezeichnen, welches sich stetig verhält.

Von Wichtigkeit ist nur, daß das gemeine Denken solche Stetigkeiten kennt und mit dieser Kenntnis arbeitet. Thales[1], auf welchen der Ursprung des wissenschaftlichen Denkens im Bereiche unserer heutigen griechisch-römischen Kultur zurückgeführt wird, hat mit seiner Feststellung, daß die Welt aus Wasser bestehe, weiter nichts getan, als diese Beobachtung erweitert. Die Erweiterung konnte nur darin bestehen, daß man die bekannten Stetigkeiten in einen oder mehrere Teile auflöste, die bisher unbekannt waren, und die bekannten Stetigkeiten als Zusammensetzung dieser bisher unbekannten neu entdeckten Teile erklärte. Auf diese Weise ergab sich bei gleicher Mannigfaltigkeit des Daseins eine geringere Zahl von Stetigkeiten und damit eine Steigerung der Weltstetigkeit. Die aus weniger Stetigkeiten zusammengesetzte Welt war noch stetiger als die frühere. Heute kennen wir für einzelne Naturgebiete die Zahl und Art der Stetigkeiten, aus deren Zusammensetzung sich all das erklären läßt, was dem nicht tiefer dringenden, oberflächlichen Blick als bunte Mannigfaltigkeit erscheint. Thales befand sich auf dem richtigen Weg. Die Elemente und Gesetzmäßigkeiten, welche heute in den Lehrbüchern der Physik und anderer Wissenschaften aufgezählt werden, sind das, was er suchte und was andere, sein Suchen fortsetzend, gefunden haben.

Der Abstand zwischen der thaleischen und der heutigen Wissenschaft ist gar nicht so groß, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Es war sicher eine größere Geistestat, den trägen Fluß des gemeinen Denkens auf die vertiefte Stetigkeitsgruppierung der Welt hinzulenken und so den Weg der wissenschaftlichen Forschung im äußersten Umriß zu öffnen, als diesen Umriß durch die genaue Einzeluntersuchung mit dem ihm zugehörigen Inhalt zu füllen. Es wird sich kaum jemals genau feststellen lassen, in welcher Weise der Satz des Thales die Wahrnehmung der einzelnen Stetigkeiten der Welt im konkreten Fall beeinflußt hat. Wir wissen, daß einzelne dieser Wahrnehmungen als Entdeckungen gefeiert wurden, ein Umstand, der auf eine wenig enge Abhängigkeit dieser Geistesereignisse von der Vorarbeit der Vorzeit hinweist. Der innere Zusammenhang zwischen Thales und der letzten derartigen Entdeckung der neuesten

---

[1] Über Thales und die übrigen griechischen Philosophen bis Aristoteles s. Zeller, Die Philosophie der Griechen I[5], 1, 180 ff.

Zeit ist auf alle Fälle vorhanden. Wenn dieser Zusammenhang tatsächlich nicht zur Wirkung gekommen sein sollte, so müßten wir eben nur der forschenden Menschheit der späteren Zeit den Vorwurf machen, daß sie die Vorarbeit nicht beachtete und so in die Lage kam, bereits Entdecktes von neuem zu entdecken.

Ich rede von Thales, weil er als Erster der Repräsentant der ganzen geistigen Bewegung ist, welche mit Aristoteles zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, der bis heute scharfkantig und unvermittelt in die spätere Wissenschaft hineinragt. Das Bild von dem Verhältnis dieser griechisch-aristotelischen Gedankenarbeit zur heutigen Wissenschaft wird anschaulicher, wenn wir auf die Weiterentwicklung des thaleischen Gedankens und seine letzte Ausprägung in der aristotelischen Metaphysik eingehen.

Es ist nicht zu verkennen, daß bei dem ersten unbeholfenen Versuch, eine einheitlichere und damit stetigere Weltstetigkeit festzustellen, die Phantasie den vorhandenen Mangel an Wissen ergänzen mußte. Es liegt hier ein psychologisches Gesetz vor, dem bei der Entwicklung der Wissenschaften ein großer Einfluß zuzuweisen ist. Der Forscher, welcher mit dem ganzen Aufgebot seiner Geisteskräfte dem großen Nichtwissen der Menschheit neue Erkenntnisse abringt, hat den begreiflichen Drang, mit seiner Erkenntnis bis zu einem gewissen Abschluß vorzudringen. Aus dieser Sehnsucht heraus eilt er über die Anfänge seiner Gedankengänge, die noch auf dem Boden der Wirklichkeit stehen, zu einem Ziel voraus, das erst in mühevoller, vielleicht jahrhundertelanger Forschung erreichbar ist. Die Phantasie mit ihrer Möglichkeit, Wahrscheinliches nach Art des wirklich Gegebenen sich vorzustellen, ist der verführerische und verderbenbringende Helfer. Thales hat wohl beobachtet, daß das Wasser in vielen Zusammensetzungen als ein Stetiges wiederkehrt. Er hätte sich damit begnügen sollen, daß die Welt aus dieser und aus ähnlichen Stetigkeiten zusammengesetzt ist und daß es Aufgabe der Wissenschaft ist, diese Stetigkeiten und ihr Verhältnis genauer festzustellen. Thales hat die wichtige, aber spärliche Erkenntnis, die tatsächlich vorlag, durch die Phantasievorstellung, alles sei Wasser, so weit ergänzt, daß die Aufgabe der Wissenschaft bereits gelöst und abgeschlossen zu sein schien.

Die Geschichte der Philosophie zählt nach Thales noch eine Reihe von Denkern auf, welche die Grundvorstellung, von der Thales beherrscht war, in anderer Weise gestalteten. Anaximander legt, wenn er an die Stelle des Wassers das «Unbegrenzte» setzt, den

Gedanken nahe, daß das letzte Stetige, aus dem alles zusammengesetzt ist, nicht einer der dem gemeinen Wissen zugänglichen Stoffe sein wird, sondern ein neues eben aus seiner Werdebestimmung abzuleitendes Sein[1]. Anaximenes glaubt die Vorstellung des Thales dadurch korrigieren zu müssen, daß er an die Stelle des Wassers den weniger bestimmten Luftstoff setzt[2]. Heraklit betont die Stetigkeit der Bewegung und entscheidet sich für das Feuer[3]. Empedokles schließt sich wieder enger an die Vorstellung des gemeinen Lebens an, indem er, dem Augenschein entsprechend, Erde, Feuer, Luft und Wasser als stetige, in sich unveränderliche Welteinheiten gelten läßt[4]. Anaxagoras sucht in seinen Homoiomerien die Unbestimmtheit des Urstoffes mit der Bestimmtheit, die in der Zusammensetzung aus ihm hervorgehen soll, dadurch zu vermitteln, daß die unsichtbar kleinen Teile bereits vollständig determiniert sind und nur durch ihre Häufung in einem zusammengesetzten Gegenstand in die Erscheinung treten[5]. Die Atomisten haben ihre mathematischen Raumvorstellungen zu Hilfe genommen, um für die Stetigkeit der Welt einen bestimmten Ausdruck zu erhalten. Am weitesten haben sich die Eleaten von der gemeinen Anschauung entfernt. Sie verzichten auf jede auch nur irgendwie an die gemeine Wahrnehmung der Dinge sich anlehnende Vorstellung und bezeichnen das Stetige schlechthin als das Eine, Unveränderliche[6].

Die zahlreichen und entgegengesetzten Vorstellungen, unter denen der Gedanke an eine über die gemeine Wahrnehmung hinausgehende Weltstetigkeit greifbare Form annimmt, beweisen hinreichend, daß hier nicht ein durch Tatsachen normiertes Erkennen tätig ist, sondern eine Erfindungsgabe, welche von der einen, allen jenen Theorien gemeinsamen Erkenntnis der Stetigkeit aus frei kombiniert. Auffallend ist dabei die Gesetzmäßigkeit, daß die Phantasie zunächst vom Augenschein einer unendlichen Mannigfaltigkeit auf die absolut entgegengesetzte Vereinfachung der vorhandenen Stetigkeiten überspringt. Die Welt soll nur aus einem oder aus wenigen Stoffen zusammengesetzt sein. Die Phantasie geht eben ihrer Natur nach ins Extreme.

2.

Der gemeine Verstand vermag die Weltstetigkeit nicht restlos zu erkennen. Er beachtet nur die stark hervortretenden Gruppierungen

---

[1] Zeller, Die Philosophie der Griechen I[5], 1, 196. [2] Ebd. 238.
[3] Ebd. I, 2, 623. [4] Ebd. 750. [5] Ebd. 987. [6] Ebd. I, 1, 553.

der einzelnen letzten Teile, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, den «Menschen», das «Tier», die «Erde» usw. Die letzten Teile selbst sind ihm unbekannt; so entgeht ihm denn auch die Stetigkeit dieser letzten Teile, soweit sie nicht summarisch in den Gruppierungen des «Menschen» etc. zu Tage tritt. Der wissenschaftlich nicht gebildete Mensch glaubt, daß es einen Zufall gebe, eine Reihe von Vorgängen, die nicht stetig und keinem Gesetz unterworfen sind.

Die Wissenschaft von heute hat diese Vorstellung eines Zufalls für diejenigen Gebiete, die sie beherrscht, überwunden. Kein Physiker wird heute mehr der Möglichkeit Raum geben, daß etwas geschieht, was nicht in ein Gesetz zu fassen ist. Ob der Biolog ebenfalls schon auf diesem Standpunkt steht, mag unerörtert bleiben. Jedenfalls sind die Psychologen, welche «frei steigende» Vorstellungen für möglich halten, noch nicht zur Überzeugung einer absoluten Weltstetigkeit vorgedrungen. Es wird somit nicht befremden, daß die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Welterkenntnis ebenfalls noch mit dem Zufall rechneten. Die Unvollkommenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis drängte selbst dazu, dem Zufall einen großen Spielraum anzuweisen. Der augenscheinliche Weltvorgang konnte mit dem frei erfundenen Weltgesetz nicht lückenlos in Einklang gebracht werden. Auf der äußersten Linie dieser Gedankenrichtung bewegen sich folgerichtig die Eleaten, welche sich in ihrer Vorstellung der Weltstetigkeit am weitesten vom Augenschein entfernten. Hier können wir auch den weiteren bedeutungsvollen Gedankengang verfolgen, der dazu führt, das stetige Sein als das einzig oder mehr wirkliche, als das bedeutungsvollere zu bezeichnen. Das Nichtstetige ist nichts, ein bloßer Schein, ein uneigentliches Sein[1]. In diesen Ausdrücken ist eine Wertung des Seins eingeschlossen, die sich nicht auf die üblichen Wertgegensätze stützt. Sie geht hervor aus dem Stetigkeitsgedanken und wertet das Sein nach dieser Stetigkeit. Das stetige Sein ist das eigentliche, wirkliche, bedeutungsvolle, das scheinbar nicht stetige Sein ist das uneigentliche, nichtwirkliche, belanglose Sein. Diese Seinswertung tritt in der Entwicklung der griechischen Philosophie an die Stelle des Stetigkeitsproblems; richtiger gesagt: das Stetigkeitsproblem wird in diesem Wertproblem zum Ausdruck gebracht. Wenn Aristoteles von einem eigentlichen Sein redet und dieses Usia nennt und diesem ein Sein gegenüberstellt, das nicht Usia ist, so dachte er dabei an den Gegensatz des Stetigen und

[1] Ebd. 553 ff.

Nichtstetigen[1], ein Gegensatz, der in der fortgeschrittenen Wissenschaft sich verflüchtigt, da alle Teile der Welt stetig sind, soweit die Wissenschaft dieselben einer genauen Untersuchung unterwerfen konnte.

3.

Der Stetigkeitsgedanke, welcher in den philosophischen Systemen der älteren griechischen Philosophen eine auf den ersten Anblick so verwunderliche Form angenommen hat, gewann eine neue, noch eigenartigere Form aus dem Umstand, daß die griechischen Denker auf ihr eigenes Denken reflektierten. Die Reflexion blieb bei dem Gedanken, wie er in der allen Menschen gemeinsamen Weise, zu reden, äußerlich fixiert ist, stehen. Wir werden diese Weise der Untersuchung kaum eine erkenntnistheoretische nennen wollen, da sie nicht wie die neuere Zeit das Denken selbst ohne Rücksicht auf den sprachlichen Gedankenausdruck zum Gegenstand hatte. Ein Anfang zu dieser neuen Methode, die Welt zu begreifen, war es immerhin.

Wir gehen darüber hinweg, wie weit die sich ins Gedankliche verflüchtigende eleatische Philosophie den Anstoß zu dieser Reflexion gab, aus welchen Motiven die Sophisten das Problem der Stetigkeit des Denkens aufbrachten. Wir sehen nur, daß Sokrates die Stetigkeit des Denkens in den allgemein gültigen Begriffen verteidigte und daß Plato aus diesen Begriffen die Weltstetigkeiten wieder ableitete. Die eigentliche Welt bestand für ihn nicht mehr aus Wasser oder einem derartigen Stoffe. Sie bestand aus etwas, das den stetigen Begriffen entsprach, d. h. aus Ideen.

Auch diese ganz neue Vorstellung einer Weltstetigkeit war kein leeres Phantasiegebilde, so wenig wie die aus Wasser zusammengesetzte Welt des Thales. Die Stetigkeit der Welt muß sich naturgemäß in dem Vorstellungsleben widerspiegeln. Wenn sich in unserer Vorstellungswelt der Begriff «Mensch» vorfindet, so ist diese Tatsache eben nur daraus zu erklären, daß das Objekt Mensch in stets gleicher Weise uns entgegentritt. Die Stetigkeit, die im Begriff vorgestellt wird, entspricht der Stetigkeit des vorgestellten Seins. Die gesamte neuzeitliche Philosophie hat den allerdings mühevollen Weg eingeschlagen, aus der Reflexion auf das Erkenntnisleben die Erkenntnisresultate, die sich unabhängig von dieser Reflexion einstellen, nachzuprüfen und zu bereichern. Vielleicht läßt sich der Nachweis erbringen, wie diese erkenntnistheoretischen Untersuchungen

[1] Vgl. Index Aristot. 544 a 39.

sich allmählich aus den Versuchen der griechischen Philosophen, im Begriff die Weltstetigkeit zu finden, herausentwickelt hat. Für die griechische Philosophie selbst müssen wir feststellen, daß sie über den in der Sprache unmittelbar gegebenen Begriff nicht hinausging. Dieser Begriff, der tatsächlich das Produkt einer umfangreichen Vorstellungstätigkeit ist, war für Plato und Aristoteles das letzte unabweisbar Gegebene. Die Untersuchung drang nicht in das Entstehen und das Sichentwickeln dieses Begriffes ein. Sie beschränkte sich darauf, den Begriff in der Definition festzustellen und die Konsequenzen aus dem Begriff abzuleiten. Diese Ableitung mußte zu den denkbar unvollkommensten Ergebnissen führen. Wir können heute, nachdem die Psychologie sehr viel Licht in die Begriffsbildung gebracht hat, die schlimmen Folgen des platonisch-aristotelischen Standpunktes überschauen. Der Begriff spiegelt allerdings die Stetigkeit und Ordnung der Welt wider. Allein er ist nicht ein einfaches Spiegelbild, das nach Art der Lichtstrahlen auf eine glatte Fläche fällt und so dem Urbild Strich für Strich gleicht. Der Begriff ist das Produkt einer Vorstellungstätigkeit, in welcher das Weltbild verarbeitet wird. Die Technik und die Weise dieser Verarbeitung hat mit dem, was im Begriff vorgestellt wird, nichts zu tun. Sie darf nicht auf das im Begriffe Vorgestellte übertragen werden. Es lassen sich von ihr aus auch keine Schlüsse auf die Daseinsweise des Vorgestellten ziehen.

Plato hat diese Schlüsse gezogen und gelangte auf diesem Wege zu der sonderbaren Vorstellung einer Daseinsweise, die das Allgemein- und Einzelsein zugleich in sich faßt. Er dachte sich Wesen, die mit diesem Doppelsein ausgestattet außerhalb unserer jetzigen Erfahrungswelt existieren als genaue und vollkommene Spiegelbilder unserer Begriffe[1].

4.

Aristoteles hat die Vorstellung eines allgemeinen Einzelseins, die Plato mit der Sehnsucht nach der Vollendung in Zusammenhang brachte, nicht überwunden. Was ihn von Plato innerlich trennt, ist das zähe Festhalten an dem Stetigkeitsproblem der Früheren. Aristoteles sah in dem eigentümlichen durch den Begriff vorgestellten Sein dasselbe, was Thales in dem Wasser suchte, aus dem die Welt bestehen sollte. Aristoteles war im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern Forscher im heutigen Sinne des Wortes. Er untersuchte das

---

[1] Zeller, Philosophie der Griechen II[4], 1, 662 ff.

Gegebene unverdrossen und glitt nicht wie Plato und die Früheren von den ersten Ansätzen der Untersuchung auf das Gebiet der ergänzenden Gedankendichtung hinüber. So hat er auch die Idee, Weltstetigkeit aus den Begriffen abzuleiten, in ausgedehnter Einzelforschung verfolgt und mit den ihm gegebenen Tatsachen in Verbindung gebracht.

Die Tatsachen waren die Ergebnisse der unmittelbar auf den sprachlich fixierten Gedankenaustausch gerichteten Untersuchungen. Wenn wir heute diese Untersuchungen je nach der Zwecksetzung der Gedanken oder Sprachforschung als Logik oder Grammatik bezeichnen, so denken wir dabei an den Gegensatz einer tiefergehenden psychologischen Untersuchung des Erkenntnislebens, wie sie von späteren Philosophen geübt und der Logik als Noetik gegenübergestellt wurde. Für Aristoteles, welcher bei den fertig geprägten, dem gemeinen Denkschatz angehörigen sprachlich fixierten Denkformen stehen blieb, existierte dieser Gegensatz noch nicht. Für ihn hatte die Logik diejenige Bedeutung, die wir heute der Erkenntnistheorie zuschreiben. Wir werden es daher verständlich finden, daß Aristoteles alle die ausgedehnten logischen Gesetzmäßigkeiten, die er von seinen Vorgängern übernommen und in abschließender Weise weiterentwickelt hat, benützte, um aus ihnen Weltstetigkeiten (Usien) abzuleiten.

Den unmittelbaren Ausgangspunkt bildete die Abhandlung über die verschiedene Weise der Aussage [1]. In der zunächst rein äußerlich zergliederten Form des Ist-Satzes findet Aristoteles die Hauptausbeute für die Gewinnung der Weltstetigkeit, die er mit dem Ausdruck der Usia bezeichnet. Diese Ist-Aussage weist auf das Subjektsproblem hin, und so blieb auch die aristotelische Weltstetigkeitstheorie auf dieses Problem hingeordnet.

Zum Verständnis der aristotelischen Subjektstheorie genügt es, rein äußerlich das Subjekt als eine enge Zusammenordnung von Bestandteilen zu einem Ganzen ins Auge zu fassen. Die Welt ist in solche Ganzheiten (um einen neutralen Ausdruck zu gebrauchen) gegliedert, die sich gegenüberstehen und unter sich weniger eng verbunden sind als ihre Bestandteile. Bei der Betrachtung der Welt fassen wir zunächst diese Gruppengebilde (Erde, Wasser, Luft, Pflanze, Mensch) ins Auge. Sie sind bedeutungsvoller als ihre Bestandteile. Daher beginnt der Satz, wenn die in Frage stehende Vorstellungs-

---

[1] ed. Bekker 1 ff.

verbindung ein Gruppengebilde in sich schließt, stets mit diesem. Das Gruppengebilde ist also Satzsubjekt, die Bestandteile werden erst an zweiter Stelle ins Auge gefaßt. Soweit es Bestandteile im eigentlichen Sinne, d. h. ruhende Eigenschaften sind, welche den stets beharrenden Inhalt des Ganzen ausmachen, wie die Farbe, werden sie mittels der Kopula als mit dem Subjekt identisch bezeichnet. «Der Mensch ist weiß.» Diese Ausdrucksweise ist ungenau. Denn diese Bestandteile sind einzeln betrachtet nur mit einem entsprechenden Bestandteil des im Satzsubjekt Gedachten identisch. Streng genommen trifft nicht einmal diese Identität zu. Wenn ich anfange zu denken: «der Mensch ist weiß», so stelle ich mir den Menschen zuerst ohne die Bestimmung «weiß» vor und ergänze dann die im Satzsubjekt gedachte Vorstellung durch die im Prädikat gegebene Vorstellung «weiß».

Die beiden Vorstellungen «Mensch» und «weiß« sind erst nach Abschluß des in dem Satze «der Mensch ist weiß» sich vollziehenden Gedankenprozesses teilweise (in Bezug auf das «Weißsein») identisch. Der korrekte sprachliche Ausdruck für diese Endvorstellung ist aber nicht mehr der Satz «der Mensch ist weiß». Wenn ich das «weiß» mit der Vorstellung «Mensch» ohne weitere Überlegung verbinde, so rede ich schlechthin von dem «weißen Menschen».

In dieser Weise würden wir heute über die Tatsache der Ist-Aussage hinweggehen. Aristoteles ist nicht in dieser Weise in den psychologischen Aufbau dieser Vorstellungsbetätigung eingedrungen. Er bleibt bei der Feststellung der Nichtidentität von Subjekt und Prädikat stehen und behauptet, daß das Prädikat in diesem Falle nicht das Sein des im Subjekt genannten Gegenstandes angibt. Das Prädikat gibt das Sein des Subjekts nur an, wenn das Subjekt, d. h. das Ganze, von sich selbst als Ganzem ausgesagt wird. Dieser Fall trifft zu, wenn die Subjekte (Ganzheiten) unter sich verglichen und als identisch bezeichnet werden. Diese Vergleichung vollzieht sich in der Begriffsbildung. Die vollkommene Identität wird festgesetzt, wenn ein Einzelwesen als unter einen Begriff oder ein engerer Begriff als unter einen weiteren fallend bezeichnet wird. Der Vorstellungsprozeß, in welchem sich diese Bejahung vollzieht, beginnt auch hier bei dem Bedeutungsvolleren, dem Einzelding bzw. dem engeren und mehr determinierten Begriff. Es kommt also dabei das Einzelding und der engere Begriff in das Satzsubjekt, der Begriff bzw. der weitere Begriff wird vom Einzelding bzw. von dem engeren Begriff ausgesagt. Er ist Prädikat. Die Aussage lautet: «Sokrates ist Mensch»,

und: «der Mensch ist ein Lebewesen». In dieser Aussage ist «Sokrates» und «Mensch» ebenso wie «Mensch» und «Lebewesen» je ein Ganzes, und zwar dasselbe Ganze, also dasselbe. Die Identität (vom Gesichtspunkt des Ganzen) ist vorhanden. Das Prädikat gibt das Sein des im Satzsubjekt Genannten an. Aristoteles hat dafür den Ausdruck geprägt, daß das Prädikat vom Subjekt als solchem ausgesagt wird [1]. Am geläufigsten ist die Bezeichnung des Identitätsprädikates als das «Was das Subjekt ist» *(τί ἐστιν)* oder als das Wassein desselben (*τὸ τί ἦν εἶναι.* Das *ἦν* statt *ἐστίν* findet sich öfters in ähnlichen Redewendungen bei Aristoteles) [2]. Die Frage «was?» fragt nämlich nach dem Ganzen im Gegensatz zu den Bestimmungen desselben (dem Wie? Wo? Wieviel? etc.).

Auf diesem eigenartigen und weitläufigen Wege kam Aristoteles zu dem Schlusse, daß die das Ganze ins Auge fassenden Begriffe des «Menschen», des «Lebewesens» das eigentliche, d. h. stetige und unveränderliche Sein eben dieses Ganzen ausmachen. Er bezeichnet die so gewonnene Weltstetigkeit der Ableitung gemäß, aus der sie hervorgegangen ist, als *τί ἦν εἶναι-οὐσία* [3].

Wir haben zum Zweck dieser Betrachtung das Subjekt rein äußerlich als das Ganze definiert, das im Gegensatz steht zu seinen Teilen (Bestimmungen). Die Vorstellung, welche bei dieser Definition auftaucht, ist die des Kunstganzen. In Wirklichkeit handelt es sich bei dem Subjekt «Mensch» und «Lebewesen» um eine wesentlich kompliziertere Ganzheit, die mit dem Ausdruck eines aus Teilen zusammengesetzten Ganzen nur andeutungsweise zum Ausdruck kommt. Der Unterschied zwischen dem Kunst- und Naturganzen liegt hauptsächlich darin, daß bei dem Naturganzen die Teile nicht für sich bestehen können und bei der Loslösung der Teile, z. B. beim Abtrennen der Gliedmaßen des lebenden Körpers, die Frage auftaucht, welche Teile für den Weiterbestand der übrigen erforderlich sind,

---

[1] *καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό* (Metaph. 1029 b, 13). *ἔτι τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκεῖνο ἢ ὅπερ ἐκεῖνό τι σημαίνει, καθ' οὗ κατηγορεῖται* (Analyt. 83 a, 24).

[2] Vgl. Dimmler, Aristotel. Metaphysik, Kempten 1904, 56.

[3] Die eigentliche Darstellung des aristotelischen Stetigkeitssystems ist auf das Buch ζ (1028 a, 10 ff) des umfangreichen Werkes, welches der Darstellung dieser Disziplin gewidmet ist, beschränkt. Die *τί ἦν εἶναι*-Usia ist in den Kapiteln 4—12 behandelt. Der Gesichtspunkt der Identitätsaussage ist 1031 a, 15 ff ausdrücklich hervorgehoben; *ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι* (das Prädikat) *καὶ ἕκαστον* (das Subjekt) *τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι, δῆλον* (1032 a, 5).

wenn nicht etwa ein Teil (die Lebenskraft, die Seele) das Dasein des Ganzen begründet.

Aristoteles jedenfalls hätte nicht zugegeben, daß das Naturganze des «Menschen» in einzelne Prädikate, die den Teilen dieses Ganzen entsprechen (wie das Prädikat «weiß»), zerlegbar sei. So weit ging seine Zergliederung der Vorstellung «Mensch» nicht. Die Vorstellung «Mensch» war für ihn ein unteilbares Ganze, eine Einheit, welche in dem Einzelwesen Sokrates eine ähnliche Rolle spielte wie die Ursache bei der Wirkung [1]. Die Ist-Aussage war der Weg, auf dem diese Einheit festgestellt und erkannt wurde.

5.

Aristoteles bezeichnet jedoch nicht nur das Identitätsprädikat als Usia. Das Einzelwesen, von welchem diese Usia ausgesagt wurde, war in noch höherem Grade Usia. Es war die erste Usia, der von dieser ausgesagte Begriff die zweite Usia (Kateg. 2a, 12).

Diese Wendung der Usiavorstellung ist befremdend. Sie lag ganz außerhalb der nach den stetigen Begriffen normierten platonisch-aristotelischen Weltanschauung. Aristoteles konnte zu ihr nur auf einem andern Weg geführt werden. In seiner Aussagelehre machte er die Beobachtung, daß das Einzelwesen im Wechsel der Aussagen beharrt. Diese Beobachtung führte in die von der Begriffsphilosophie unabhängige Vorstellung eines Stoffprinzips hinein, welches als zweite grundlegende Weltstetigkeit die aus dem Begriff geschöpfte ergänzte.

Schon die einfache Analyse des Werdeprozesses, welche Aristoteles zunächst am Kunstganzen ausführte, zeigte, daß beim Werden etwas im Werden beharrt und etwas wechselt. Beim Kunstganzen ist das Beharrende der Stoff, das Wechselnde die Form, welche der Bildhauer dem Rohstoffe gibt. Beim Kunstganzen ist der Stoff etwas genau Wahrnehmbares, die Form ist ja nur eine bestimmte Ortslage der Stoffteile. Trotzdem ist die Form das Bedeutungsvollere, nach dem das Ganze benannt wird. Wir sagen von einer Statue, sie sei ein Apollo, und nicht, sie sei ein Marmorblock. Beim Werden des Naturganzen ist das Wechselnde, welches der Form des Kunstganzen entspricht, so einschneidend, daß das Beharrende, welches dem Stoff der Apollostatue entspricht, aus dem Bereich der unmittelbaren Wahrnehmung in das der philosophischen Reflexion hinausrückt. Das Stoffprinzip ist nicht das, was auf die Frage «Was ist

[1] Vgl. *Περὶ ψυχῆς* 415 b, 12: *τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία.*

das Ding?» antwortet. Es ist weder das «Was?» noch das «Wieviel?» des Dinges. Es liegt also ganz außerhalb des begrifflich festgelegten Seins, welches Aristoteles aus dem platonischen Gedankenkreis heraus als Weltstetigkeit formuliert hatte [1]. Das Stoffprinzip war eine die begriffliche Weltstetigkeit ergänzende zweite Weltstetigkeit [2]. Mit diesem zweiten Stetigkeitsfaktor war die Möglichkeit gegeben, das Werden mit der absoluten Stetigkeit des Seins in Einklang zu bringen. Sowohl das Form- als das Stoffprinzip waren in sich absolut unveränderlich. Das Werden beschränkte sich auf die wechselnde Zusammensetzung der beiden Prinzipien [3].

6.

Bei Aristoteles erscheint das Stetige zunächst als Träger des Nichtstetigen. Dieser Umstand hängt damit zusammen, daß Aristoteles nicht vom Begriff schlechthin ausgeht, sondern von dem Satzgefüge, in welchem ein Ganzes in Teile, die zueinander hingeordnet sind, aufgelöst wird. In dem jeweils beharrenden dieser

---

[1] *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν* (Metaph. 1029 a, 20).

[2] Der Gedanke des beharrenden Trägers steht im Vordergrund des aristotelischen Stetigkeitssystems. Die Darstellung dieses Systems beginnt mit dem Hinweis auf dieses Moment des Trägerseins, wie es in der Kategorienlehre, auf welche sich Aristoteles ausdrücklich beruft (*καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς* [Metaph. 1028 a, 10]), eingehend erörtert wurde. Usia wird hier im Sinne des Subjektseins genommen, wie es dem «Wieviel?» und dem «Wie?» entgegengesetzt ist (*τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι* etc. [Kat. 1 b, 25]). Das eigentliche Sein wird als das «schlechthin sein» von dieser *οὐσία* ausgesagt: *ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη* (1028 a, 30). Nachdem Aristoteles seiner Gewohnheit gemäß im Umriß seine *οὐσία* definiert hat durch Herübernahme der in den Kategorien gegebenen Definition (*οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος* [Kat. 2 b, 11]. *ταῦτα δὲ* [die Subjekte *τὸ βαδίζον, τὸ καθήμενον*] *μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ* [Metaph. 1028 a, 25]), gewinnt der Ausdruck der *οὐσία* den Sinn des eigentlichen Seins und faßt sämtliche Versuche, das eigentliche (d. h. stetige) Sein zu formulieren, unter sich. Die aristotelische *οὐσία* selbst zerfällt in eine *τί ἦν εἶναι*- und eine *ὑποκείμενον-οὐσία*. Der eingehenderen Darstellung der *ὑποκείμενον-οὐσία* wendet sich Aristoteles zunächst zu (ebd. 1028 b, 33).

[3] Metaph. 1033 a, 24; vgl. ebd. 1033 b, 5: *φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.* Ebd. 1069 b, 35: *μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα.*

Teile (wenn man das Wort «Teil» gebrauchen darf) sieht Aristoteles das wahre Sein, in dem zugeordneten, nicht beharrenden das uneigentliche Sein. Den Umstand des «Trägerseins» stellt Aristoteles dabei dem des Beharrens gleich und fällt danach das Urteil, daß das Subjekt, auch wenn es nicht begrifflich determiniert ist, wie das Einzelsubjekt gegenüber seinen (begrifflichen) Prädikaten eigentlicheres Sein ist. Dabei sucht Aristoteles doch wieder nach einem Sein, welches gleich der platonischen Idee in keiner Weise Träger eines andern Seins ist, auch nicht in der Weise, daß dieses andere Sein, in sich ebenfalls unveränderlich, nur durch den Umstand des Zusammengesetztseins ein Veränderlichkeitsmoment in das erstgenannte Sein hineintrüge. Ein solches Sein ist die reine Form, die zu keinem Stoffprinzip als Teil eines zusammensetzbaren Ganzen hingeordnet ist. Das göttliche Wesen ist eine solche reine Form[1]. Auch für den unsterblichen Teil der Seele sucht Aristoteles dieses «reine Form sein» festzustellen, indem er diesen Teil als von dem stoffformzusammengesetzten Denken, dem *νοῦς παθητικός*, verschieden bezeichnet[2].

7.

Mit dieser Stoff-Form-Theorie des Aristoteles ist der eigentliche Inhalt seiner Metaphysik, der sich im Buche *ζ* des umfangreichen gleichnamigen Buches zusammendrängt, wiedergegeben. Wir sehen, daß Aristoteles in dieser seiner «ersten» und eigentlichen Wissenschaft die Versuche seiner Vorgänger fortsetzt, das stetige, unveränderliche Sein zu finden, das er wie jene als das eigentliche bezeichnet, als Usia. Wenn Aristoteles trotz des einheitlichen Grundgedankens bei diesen seinen Untersuchungen in so scharfen Gegen-

---

[1] Der Darstellung des «reine Form sein», wie es in der Gottheit verwirklicht ist, wendet sich Aristoteles nach den einführenden Bemerkungen im Buche *ε* seiner Metaphysik im Buche *λ* zu. Die Gottheit ist *νοῦς;* der Gegensatz von Stoff und Form fällt hier zusammen mit dem Gegensatz des aufnehmenden Verstandesprinzips und der aus dem Objekt aufgenommenen Denkform. Dieser Gegensatz fällt bei der Gottheit hinweg. Der *νοῦς* ist hier mit dem *νοούμενον* identisch. *οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία* (1075 a, 3).

[2] Zur Annahme einer eigenen Unsterblichkeitsseele kam Aristoteles eben durch die Überlegung, daß nur ein zum Stoff nicht hingeordnetes Prinzip im eigentlichen Sinne unsterblich und ewig sein kann: *χωρισθεὶς* (für sich seiend und ohne Hinordnung zu einem Stoffprinzip) *δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί* (reine Form, welche mit dem Subjekt, von dem sie ausgesagt wird, identisch ist), *καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον* (*Περὶ ψυχῆς* 430 a, 22). Es wäre demnach richtiger, diese Unsterblichkeitsseele als «intellectus actu», nicht, wie dies geschehen ist, als «intellectus agens» in das aristotelische System einzureihen.

satz zu seinen Vorgängern tritt, so trägt daran nur der Umstand die Schuld, daß Aristoteles nicht nach einigen ersten Feststellungen ein abgerundetes System ausgedacht, daß er vielmehr an der Hand der ihm sich darbietenden logisch-grammatikalischen Tatsachen sein System immer und immer gesucht und entdeckt hat. Dieses Suchen und Entdecken mutet uns so fremd an, weil wir uns heute nach all den kritischen und eingehenden Untersuchungen, Problemstellungen und Feststellungen über das Werden, die Tragkraft und Ausdehnung der Erkenntnis kaum mehr recht vorstellen können, wie selbstsicher und selbstverständlich Aristoteles an der absoluten Gültigkeit der im menschlichen Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen, die den Ausgangspunkt seiner Untersuchungen bilden, festhielt.

In den Mängeln dieses Ausgangspunktes liegen auch die Hemmnisse, mit denen die aristotelische Metaphysik zu kämpfen hat.

Um diese Hemmnisse zu würdigen, brauchen wir keineswegs bis auf den neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Skeptizismus einzugehen. Wir können ohne weiteres von der Annahme ausgehen, daß die Erkenntnis im Sinn der sogenannten naiven, gemeinen Auffassung richtig und zuverlässig ist. Auch so müssen wir dem Philosophen entgegenhalten, daß er die letzten, dem gemeinen Beobachter verborgenen Stetigkeiten suchte und sich dabei bedingungslos auf die Vorstellungen (Begriffe) eben dieses unvollkommenen oberflächlichen gemeinen Denkens stützte. Aus diesen Vorstellungen konnte, auch wenn sie die Welt getreu widerspiegeln, immer nur ein grob angefaßtes summarisches, nicht ein wissenschaftliches Weltbild abgeleitet werden. In den Begriffen des «Menschseins» und des «Tierseins» steckten freilich Daseinsstetigkeiten, aber nicht die gesuchten letzten, in welche das Weltbild restlos aufgelöst werden könnte. Diese letzten Stetigkeiten waren noch gar nicht gedacht. Die ihnen entsprechenden Begriffe mußten erst formuliert und geschaffen werden. Es war durchaus unmöglich, aus vorhandenen Begriffen wissenschaftliche Resultate gewinnen zu wollen. Die Aufgabe der Wissenschaft bestand darin, die vorhandenen summarischen Begriffe durch neue, genauere zu ersetzen.

Der Weg dieser Neubildung war dem Philosophen theoretisch verlegt durch den Mangel erkenntnispsychologischer Einsicht. Er stand auf dem Boden der allgemeinen Überzeugung, daß die Vorstellungen, wie jeder erwachsene Mensch sie in seinem Bewußtsein und in seiner Sprache vorfindet, etwas absolut Fertiges darstellen, das kein Gewordensein hinter sich und daher auch kein weiteres Werden

vor sich hat. Während nun das wissenschaftliche Denken im Gedankenkreis der Weltstetigkeiten weiterging, blieb es an der unverrückbaren Mauer der gemeinen Begriffe haften. Das Resultat war eine sonderbare Mischung von Wissenschaft und populären Denkelementen. Die Absicht, das bunte Weltgeschehen in seine letzten, in sich stetigen Teile aufzulösen und so zu erklären, konnte nicht mit Erfolg durchgeführt werden. Die Niederlage ist äußerlich daran kenntlich, daß Aristoteles seine eigenen wissenschaftlichen Untersuchungen, die sich auf die einzelnen Seinsgebiete erstrecken, in den Rahmen seiner ersten Wissenschaft, welche die Grundlinien jeder eigentlichen Wissenschaft angeben sollte, nicht unterbringen konnte.

Als nächstliegendes Beispiel hierfür mag die aristotelische Psychologie gelten. Aristoteles beginnt in seinem Buch «Über die Seele» die positive Darstellung der Seele mit der in der Metaphysik geprägten Stoff-Form-Vorstellung. Die offenkundige und gemeinbekannte Zweiteilung des menschlichen Gesamtwesens in Leib und Seele hatte so viele Ähnlichkeiten mit der Stoff-Form-Zergliederung, wie sie Aristoteles in seiner Metaphysik aus logischen Gesetzmäßigkeiten und aus der Tatsache des Werdens abgeleitet hatte, daß Aristoteles den Versuch machen konnte, die Zweiteilung des Menschen in Leib und Seele ohne weiteres mit der metaphysischen Stoff-Form-Zergliederung zur Deckung zu bringen. Er gewann auf diese Weise, dadurch daß er die Seele als Form des Leibes bezeichnete, die angestrebte, seinen in der Metaphysik aufgestellten Formeln entsprechende, streng wissenschaftliche Definition der Seele. Freilich klang es sehr gezwungen, wenn er die Seele als das «Wassein» des Körpers (*τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὶ σώματι. Π. ψ.* 412 b, 11) bezeichnete, denn die Aussageform, aus der diese Formel des «Wasseins» abgeleitet worden war, traf im vorliegenden Fall nicht mehr zu. Die Seele wurde nicht durch Identität-Ist-Aussage vom Körper ausgesagt, so wie das «Menschsein» von «Sokrates» oder das «Lebewesensein» vom «Menschen». Sofort jedoch nach der kurzen Erklärung, daß die Seele erste Form des physischen organischen Körpers ist (*Περὶ ψυχῆς* 412 b, 5) sieht sich Aristoteles gezwungen, auf die weniger wissenschaftliche Darstellung der Seele einzugehen, die außerhalb der in der Metaphysik aufgestellten Regeln sich bewegt (413 a, 11).

8.

Daß Aristoteles von den vorhandenen gemeinen Vorstellungsgebilden den Ausgang für seine Forschung nahm, bedeutete noch

nicht die Niederlage. Es wäre an sich denkbar, daß ein Philosoph ähnlich wie Sokrates im Bereiche dieser gewöhnlichen Vorstellungswelt bleibt und sich begnügt, diese selbst zu klären und zu erweitern in der Weise, daß die vorhandenen Begriffe nicht umgeprägt werden. Für ein solches Vorgehen war Aristoteles zu sehr intellektuell interessiert. Sein ganzes Verlangen drängte auf die letztmögliche genaueste, d. h. wissenschaftliche Erkenntnis der Welt. Unter diesem Drucke hat er die ihm zugänglichen gemeinen Begriffsvorstellungen gewaltsam im Sinne der gesuchten letzten Stetigkeiten umgeformt. Das «Menschsein» war für ihn nicht eine summarische, ungenaue Zusammenfassung der in dem Menschheitsganzen sich vordrängenden Merkmale. Es war für ihn ein in sich abgeschlossener Weltfaktor, dem als Hauptmerkmal die Stetigkeit im Sinne der Unveränderlichkeit zukam, ein Faktor, der in Gegensatz trat zu allen jenen Merkmalen. Bei der Bildung dieser Usiavorstellung kommt, wie bereits oben bemerkt wurde, in Betracht, daß Aristoteles ebenso wie Plato in der Erkenntnis das unmittelbare Spiegelbild des Erkannten sah, so daß er das Eigenartige des Begriffs, welches als Art und Weise der Zusammenfassung der begriffenen Gegenstände nur der seelischen Vorstellung anhaftet, auf den begriffenen Gegenstand, die Usia, übertrug, so daß diese den Charakter des gleichzeitig allgemeinen und individuellen Seins erhält.

Die Phantasietätigkeit spielt also auch hier herein und trübt die wissenschaftliche Erkenntnis, indem sie dieselbe trügerischerweise ergänzt und zu Ende führt. Der natürliche wissenschaftliche Instinkt ist jedoch in dem Stagiriten so außerordentlich stark, daß er die durch die sich ergebenden Fiktionen geschaffenen Fesseln sprengt. Die allgemein-wissenschaftliche (d. h. metaphysische) Wissenschaftsformel der Stoff-Form-Usia ist da; sie ist theoretisch allein gültig (im Sinne der höchsten Wissenschaft). Praktisch jedoch wird sie überall beiseite geschoben, wo sie der ausgedehnten aristotelischen Forschertätigkeit im Wege steht. Aristoteles steht mit seiner metaphysischen Formel in der Reihe und auch im Banne seiner Vorgänger. Auch sein «System» ist aus seinen Vorgängern, zunächst aus Platos Ideenkreis, hervorgewachsen, und es ist wie alle «Systeme» der vorhergehenden griechischen Philosophen eine Mischung von Erkenntnis und Phantasie, ein notwendiges, aber kein reifes Produkt der Entwicklung. Allein Aristoteles ist gleichzeitig ein anderer, ein exakter Forscher im Sinne der heutigen Wissenschaft. Seine Gesamtbeurteilung verliert nichts, wenn man das ganze umfangreiche Buch der Meta-

physik beiseite schiebt, wie dies tatsächlich in weiten Kreisen geschieht. Aristoteles ist auch abgesehen von seiner Metaphysik und vielleicht trotz dieser Metaphysik die umfangreiche Quelle der Wissenschaft, deren Beziehungen zu den heutigen Erfolgen durchaus noch nicht hinreichend gewürdigt und erschöpft sind.

9.

Es ist damit noch nicht gesagt, daß man gut daran tut, die aristotelische Metaphysik beiseite zu schieben. Das Problem, welches sie stellt: die Weltstetigkeit in ihrem ganzen Aufbau mit Einschluß aller Wissensgebiete einheitlich festzustellen und ihrer tiefsten Begründung nachzugehen, ist heute noch nicht gelöst. Es gibt keinen kürzeren und aussichtsreicheren Weg, der Lösung näher zu kommen, als die organische Weiterentwicklung der in Aristoteles scheinbar zum Stillstand gekommenen Gedankenreihe der griechischen Philosophen. Man setze die logischen Untersuchungen des Stagiriten über Vorstellungen und Begriffe bis zur psychologischen restlosen Erfassung dieser seelischen Vorgänge fort, und man wird von da in der Erkenntnistheorie einmünden und auf Grund der so zu gewinnenden letzten erkennbaren Elemente des Daseins und mit Verwertung der exakten Resultate der Einzelwissenschaften die von Aristoteles gesuchten Usien auffinden. Die so sich ergebende Usientafel wird allerdings nicht so einfach gestaltet sein, wie Plato und Aristoteles sich das gedacht haben. Sie wird aus den Millionen von Einzelstetigkeiten in immer höheren begrifflichen Zusammenfassungen aufsteigen und in ihrer Gesamtheit eine solide Grundlage bieten, die letzten außerhalb der unmittelbaren Erfahrung ruhenden Gründe des Weltgebäudes zu suchen.

Es kommt bei der Weiterentwicklung alter Gedankengebilde darauf an, den gesunden Kern derselben aus den Zufälligkeiten des Entstehens herauszuschälen. Dieser Kern ist für die gesamte griechische Philosophie bis auf Aristoteles der Stetigkeitsgedanke. In den ersten griechischen Philosophen tritt dieser Gedanke klar zu Tage. In der aristotelischen Weiterführung ist er bei der Fülle der Anknüpfungspunkte, die der Empiriker Aristoteles zur Auffindung der Weltstetigkeiten beizieht, weniger schematisch, aber nicht minder bestimmt ausgesprochen. Es darf wohl darauf hingewiesen werden, daß das Stetigkeitsproblem bis heute in allen philosophischen Erörterungen eine bedeutende Rolle spielt, so daß die Verbindung, die von der aristotelischen Metaphysik zu uns herüberführt, kaum zu übersehen ist.

Freilich schürft man heute tiefer und fragt auf Grund der negativen erkenntnistheoretischen Forschungen, wie Stetigkeit erkennbar sei und ob die für Aristoteles noch selbstverständliche Begründung der Stetigkeit in dem Dasein einer Ursache anzunehmen sei. Die an die Beobachtung der Stetigkeit sich anschließende Problemstellung der neueren und neuesten Zeit geht weit über Aristoteles hinaus. Aristoteles ist und bleibt aber ein bedeutungsvoller Ausgangspunkt der eigenartigen Disziplin, die alle Wissenschaften in sich schließt, weil sie das allem Sein gemeinsame und in den einzelnen Wissenschaften spezifizierte stetige Verhalten zum Gegenstand hat.

Über Aristoteles' Entwicklung.

Von Adolf Dyroff.

Die meist verdeckten und oft vielverschlungenen Pfade aufzufinden, die ein großer Denker ging, bis er auf der Gipfelhöhe seiner Selbständigkeit ankam, mag trotz oder eben wegen des Reizvollen der Aufgabe manchem als minder wertvolles Beginnen erscheinen. Aber wenn es in der Wissenschaft von vornherein überhaupt nichts Kleines gibt und man nie voraussagen kann, daß irgend eine sichere Erkenntnis keine Verwertung zuläßt, so auch in der Geschichte der Gedankensysteme. Und für das Verständnis und die Würdigung irgend eines gereiften Geistes kann doch eben jener Bedingungskomplex seiner Genese nicht ohne Bedeutung sein, der in seiner Entwicklung als solcher besteht.

Der Übergang von dieser allgemeinen Einsicht auf Aristoteles [1] liegt heute sehr nahe, da in philosophischen und philologischen Kreisen, bei anerkannten und ernsten Gelehrten wie bei aufstrebenden Talenten die verblüffende Behauptung Beifall erlangte, Aristoteles habe seines Meisters Lehre nicht nur in Kleinigkeiten, sondern in ihrem Kerne mißverstanden oder gar verdreht. Eine Versenkung in das Jugendstadium seiner Philosophie verspricht zum mindesten die Möglichkeit, in einigen Punkten das Maß seines Einlebens in das platonische Denken genauer zu erfassen, als dies bei allgemeineren Rückschlüssen aus späteren Werken vergönnt ist.

Der Weg der Vergleichung späterer platonischer Dialoge mit den Bruchstücken jener als Frühwerke des Schülers fast allgemein angesehenen Leistungen ist zwar überall schlüpfrig [2] und nicht frei

---

[1] Der allgemeine Wert einer derartigen Untersuchung ist schon angedeutet von Jak. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles, Berlin 1863, 128.

[2] Eine Gefahr besteht, wie man sich leicht sagen kann, in der Vernachlässigung der Möglichkeit, daß die Späteren, besonders die Neuplatoniker, Aristotelisches mit Platonischem vermengten; man sehe z. B. für eine Euthydemstelle (278e ff) Rud. Hirzel, Hermes X 84.

von Gestrüppe und drohenden Abgründen. Doch er ist der gegebene, weil er vorläufig fast der einzige ist. Was sollte verbieten, ihn wenigstens zu versuchen, um zuzusehen, wohin er führt oder nicht führt?

Es einmal mit dem Philebos zu wagen, lockt ein eigentümlicher Zufall. In einem Bericht, den Aristoxenos, bekanntlich ein unmittelbarer Schüler des Stagiriten, von Erinnerungen des Aristoteles an seine eigene Lehrzeit gibt, kann man Berührungen sowohl mit dem platonischen Dialog als auch mit sog. Jugendschriften des Jüngers noch einigermaßen erkennen. Nach diesen von Aristoxenos weitergegebenen Mitteilungen muß man annehmen, daß Platons Vorträge damals nach außen hin in dem Rufe standen, daß man durch sie zu den gewöhnlichen menschlichen Gütern wie Reichtum, Gesundheit, Stärke, überhaupt zu einem außerordentlichen Glück der Art den Zugang erhalte. Aber wer in der Erwartung dieser Dinge die Schule betrat, sah sich, sobald die Darlegungen über die «Kenntnisse» *(μαθήματα)*, über Zahlen, Geometrie, Astrologie und das Begrenzende *(τὸ πέρας)* «drankamen», befremdet. Das Ergebnis, daß das Gute eines sei, erschien den meisten wie etwas ganz Paradoxes (Aristox., Elem. Harm. II in., bei V. Rose, Fragm., ed. minor, Lipsiae 1886, 24)[1]. Von dem Zweifachen, das sonach die von Aristoteles gemeinten Vorträge auszeichnete, der Entgegensetzung nämlich der «menschlichen» Güter und des «einen» Guten einerseits und der Verknüpfung mathematischer Erwägungen mit der Lehre vom einen Guten anderseits, läßt sich ein beträchtlicher Teil als Hintergrund des «Philebos» und Gewisses, wie der Begriff der «menschlichen» Güter, ferner die Beispiele dafür, die Hochschätzung der theoretischen Wissenschaften und ihre Beziehung auf die Güterlehre, auch als Inhalt aristotelischer Frühschriften antreffen. Die Belege dafür wird der anschließende Vergleich zwischen dem «Philebos» (in Zukunft mit «Phil.» bezeichnet) und einer Auswahl früher Schriften des Aristoteles zum Teile beibringen[2].

---

[1] Wir zitieren einzig nach dieser Ausgabe (Fr. und wo nötig Seite mit Zeile, letztere in Klammer). Unter «Zeller» verstehe ich nur das größere Werk.

[2] Nebenbei kann mit *τὰ νομιζόμενα* («herkömmlich angenommen») bei Aristoxenos verglichen werden *νενομισμένα* Fr. 44, 16; *λήψεσθαί τι τῶν κακῶν* wird erst verständlich durch Fr. 52 (60, 19; 61, 7): *λαβεῖν ἐπιστήμας*. Vgl. Phil. 34 c: *λαβεῖν* = «wissenschaftlich fassen». — Beachtenswert ist auch, daß Zeller gelegentlich «Phil.» und Aristoteles' Bericht zusammenstellen muß, z. B. II[4], 1, 781. — Die zum Teil überraschenden Berührungen in Wortlaut und in Beispielen darf ich leider hier nicht

Die Begriffe, Urteile und Gedankenführungen des «Phil.», der die Form einer σύγκρισις zwischen ἡδονή und φρόνησις angenommen hat, entströmen, um von dem Nebenwerk abzusehen, den logischen, psychologischen, metaphysischen und ethischen Überzeugungen, die Platon zur Zeit der Niederschrift des Dialogs hegte. Wenn mir nicht Wichtiges in den aristotelischen Fragmenten entgangen ist, verrät der junge Aristoteles wenig von der psychologischen Ader, die im «Phil.» so reich und mächtig ist. Im Gegenteil macht sich ein gewisses Schematisieren bemerkbar, das indes auf Rechnung der popularisierenden Tendenz der Frühschriften kommen mag. Von dem Logisch-Methodischen aus, wie es im «Phil.» hervortritt, übrigens noch inhaltvoller als im «Parmenides», hat Ar., falls die Schrift über die Gegensätze seinen Lehr- oder Wanderjahren angehört, vor Entstehung seines Systems besonders seine Gegensatzlehre entwickelt. Wer aber aufzeigen wollte, welchen Einfluß Platon auf Ar. hierin hatte, dürfte sich nicht darauf beschränken, dem «Phil.» seine höchst eigenartige Gegensatz-Methode und die stete Rücksichtnahme auf die Fragen, ob es zwischen gewissen Gegensätzen (wie πέρας — ἄπειρον, ἡδονή — λύπη) ein Mittleres (μηδέτερον, οὐδέτερον), ob es neben den Gegensatzgliedern noch mehrere andere gebe, zu entlocken. Alle späten Dialoge Platons, auch der «Timaios» und der «Parmenides», müßten herangezogen werden, der logische Nexus zwischen dieser Gegensatzlehre und der Methode der διαίρεσις müßte dargelegt und hierfür wieder eine peinliche Filigranarbeit geleistet werden, um zu erfahren, wie neben einer Verfeinerung des logischen Apparats besonders das Studium der pythagoreischen Gegensatztafel und die größere Vertrautheit mit der medizinischen Gegensatztheorie die Hauptmittel der Förderung des Ar. waren. Die im «Phil.» angebahnte Einteilung der Künste und Wissenschaften, die eigentlich auf die Festlegung eines Kultursystems hinausläuft, würde zwar sowohl zu den Fragmenten als auch zum Anfang der Nikomachischen Ethik hinüberführen; aber ohne die Einteilungen in «Sophistes» und in «Politikos» wäre die Untersuchung ihrer besten Stützen beraubt.

---

vollständig, sondern nur ganz gelegentlich zeigen. Daß in Aristot. Fr. 52 wie im «Phil.» Ethik und Naturphilosophie getrennt, daß Fr. 52, S. 58, 23 ff Anaxagoras, Parmenides und Sokrates (dies gegen Jak. Bernays, Die Dialoge 98 f) wie im «Phil.» (28 d Anaxagoras, 14 d—16 a Parmenides) besonders hochgestellt werden, daß Fr. 44 (48, 15 18) wie «Phil.» (17 d 28 e; vgl. 28 c: σοφοί, besonders aber 16 c) eine große Ehrfurcht vor dem Altertum hindurchleuchtet, sei doch erwähnt.

Von Metaphysischem ist im «Phil.» neben der sog. «Ideenlehre» und der Lehre vom Werden die zum letztgenannten Begriff gehörige Refizienztheorie, d. h. die Annahme einer steten gegenseitigen Ablösung von Entleerung und Erfüllung, eines Auf und Ab im Organismus wie im Kosmos, ein starker Hebel der Beweise. Mit kühner Analogie ins Große übersetzt, ergibt sie die Katastrophentheorie, nach der im Reiche der *γένεσις* Zerstörung und Wiederherstellung in unaufhörlichem Wechsel sich folgen. Wie sehr diese Theorie die Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* beherrscht, ist bekannt. Wodurch Ar. darüber hinauskam, ließe sich an der Hand seiner Unendlichkeitslehre und seiner Kulturphilosophie trotz der Beziehung einiger Metaphysikstellen auf jene Jugendschrift bis zu einem gewissen Grade klarmachen. Aber scharf würde das Relief erst, wenn bei Platon der Standpunkt des «Phil.», «Timaios», der «Gesetze» und des «Kritias» mit dem der «Republik» (und des «Phaidros»?) verglichen würde, wo Platon noch einer Degenerationstheorie huldigt, die die organischen Dinge (den Staat und den Menschen) von einem Zustande idealer Vollkommenheit schrittweise zum Schlechten herabsinken läßt, so daß es kräftiger Reizmittel und idealer Mächte bedarf, um das Verdorbene wieder zu heben.

Der Umstand, daß in Wahrheit doch der «Phil.» sich in der Erschöpfung eines ethischen Problems verzehrt[1], mag es innerlich rechtfertigen, wenn hier die ethischen Jugendüberzeugungen des Stagiriten einzig bevorzugt werden.

Zu dem Hauptthema des «Phil.», der Wertlehre, könnten, obwohl sie anscheinend im wesentlichen nur der Darstellung *(ἱστορεῖν)* der platonischen Argumente gewidmet waren, die Bücher «Über das Gute»[2] Nachträge des Aristoteles gegeben haben, und zwar etwa in erläuternden Ausführungen. Fr. 29 wäre z. B., wenn es auf Platon und nicht auf die Pythagoreer geht, ein solcher: die Länge ohne Breite der Geometrie vermögen wir uns ohne alle *περιαχέλεια* verständlich zu machen. Die Höhe der Mauer, meinte Ar., erfassen

---

[1] Für schief halte ich es, wenn Konst. Ritter (Neue Untersuchungen, München 1910, 101) die Frage nach dem *ἀγαθόν* nur als «losen Rahmen» betrachtet. Das Ziel der Untersuchung bleibt die Beantwortung jener Frage, wenn schon, da damals über den Begriff *ἀγαθόν* ziemliche Einstimmigkeit herrschte, die Mittel ihrer Beantwortung in den Vordergrund treten. Eine Loslösung des praktisch Zweckmäßigen vom *ἀγαθόν* versucht tatsächlich der Dialog und erreicht er auch.

[2] Über die aristotelischen Frühschriften s. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II[3] (1879), 2, 56 ff und die dort verzeichnete Literatur.

wir, ohne zugleich auf ihre Breite zu achten[1]. Wie freilich der Zusammenhang mit den geometrischen Betrachtungen über *πέρας*, *ἄπειρον*, *ἕν* und *δυάς* sich herstellen ließe, bleibt mir einstweilen unsicher[2]. Simplicius (In phys. III 4, S. 454, 18 Diels)[3] freilich vermutet, daß Porphyrios in seinem Kommentar zum «Philebos» deshalb auf Platons Vorträge «Über das Gute» erläuternd eingehe, weil jene Darlegungen mit dem im «Phil.» Gesagten übereinstimmen (s. Fr. 28); da aber jene Vorträge u. a. von Aristoteles aufgezeichnet waren, so darf man annehmen, daß der von Porphyrios gegebene Zusammenhang — die Lehre von der *ἀοριστὸς δυάς* und vom *πέρας* in Verbindung mit mathematischen Betrachtungen — der gesuchte war und sonach tatsächlich hierin eine gewisse Berührung zwischen Ar. und «Phil.» vorlag.

Daß wir nichts Näheres über diese Dinge wissen, ist schon um deswillen bedauerlich, weil bei den Lettern-Verschiebungen im Denken des Aristoteles die Bestimmung der Wesensmerkmale des «Guten», wie sie der «Phil.» gab (20 d 67 a 60 c 61 a c: a) *τέλειον*, b) *ἱκανόν*, der Ausdruck *αὐτάρκεια* 67 a), zu jenem Teil des Satzes gehörte, der stehen blieb (s. Nic. I 5, 1097 a, 25 ff: a) *τέλειον*, b) *αὐτάρκεια*; vgl. 1097 b, 7; Fr. 53, S. 64, 13).

Auch das, was uns der «Eudemos» (nach 352, vor 347?), die Dialoge über die Gerechtigkeit und «über die Philosophie», sowie der «Protreptikos» an Bruchstücken und Inhaltsteilen hinterlassen haben, ist dürftig genug. Und doch gestatten diese noch ein Zugreifen und Besehen.

Als höchster Wert stellt sich im «Phil.» (66 a ff) das Maß, das Maßvolle, das Zeitgemäße *(καίριον)* und alles das heraus, von dem man, da es verwandte Beschaffenheit hat, annehmen muß, es habe die ewige Natur «erlost»[4]. Gegenüber dem psychologisierenden Aristippos

---

[1] Wenn Sextus Empirikus dort den aristotelischen Wortlaut wiedergibt, so hat Franz Sandgathe (Die Wahrheit der Kriterien Epikurs, Berlin 1909, Bonner Diss., 8, 3) unrecht, der den von ihm (S. 7 ff) und von Fritz Merbach (De Epicuri canonica, Weida i. Thür. 1909, Leipziger Diss., 31 ff) festgestellten Gebrauch des Wortes *ἐπιβάλλειν* bei Aristoteles vermißt (wie mir vorkommt, widerspricht meine Annahme vom Ursprung des Ausdrucks = «Zielen» den dort gegebenen Gebrauchsnachweisen nicht).

[2] Vergleicht man De an. III, 6, 430 a, 30 b, 3 ff *(μῆκος)*, so gerät man auf das Lehrstück von den *χωριστά*.

[3] Beiläufig sei erwähnt, daß der bei Diels (Index loc. Platonic.) als locus non repertus bezeichnete Satz Simplic. in phys. IV, 14, S. 767, 32: *ὅσα γὰρ μέρη, τοσαῦτα καὶ μέτρα*, wohl auf das dem Sinne nach umgekehrte: *τοσαῦτα* sc. *μέρη ὅσαπερ καὶ τὰ μέτρα* (Parmen. 140 d; vgl. 151 c) geht.

[4] Die verzweifelte Stelle 66 a lese ich so: *ὁπόσα τοιαῦτα* (Stellung mit *T* Stobaeus) *χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον* (oder *τῶν ἀιδίων*?) *ᾑρῆσθαι φύσιν* (mit Vulg.;

verficht der «Phil.» ganz entschieden die metaphysische[1] Grundlegung der Ethik. Der Nachweis, daß das, was für den Einzelorganismus gilt, nämlich der Besitz einer Seele neben dem Leibe, ebenso vom Ganzen gelte, hat keinen andern Sinn, und gleichermaßen bewegen sich die Ausführungen über die *αἰτία* um denselben Punkt. So erklärt es sich, daß neben der psychologischen Einteilung der Werte — das Gute, das Nützliche und das Angenehme —, jene Schritt für Schritt in den Hintergrund drängend, die metaphysische einherläuft. Durchdringt man die Bestimmungen des «Phil.» mit denen des «Timaios», auf die der Passus über das *δημιουργεῖν* hinweist, so hält es nicht schwer, zu erkennen, daß in der Tat die Ideenlehre der späteren Zeit Platons dem Dialoge zugrunde liegt. Was wir vom «Einen» und «Vielen» und vom *ἄπειρον* hören, läßt keinen Zweifel daran übrig.

Nun mußte Ar., wenn anders er populär werden wollte, auf Grund seiner von Aristoxenos mitgeteilten Beobachtungen über die sonderbare Wirkung der platonischen Vorträge gerade die mathematisierenden Betrachtungen und die Ansicht vom e i n e n Guten in die Grenzen der Bescheidenheit verweisen, ohne daß er die Annahme einer weltordnenden, überragenden Vernunft aufgab. Die platonische Metaphysik durfte nur durchschimmern. Dem entsprechen die Fragmente.

Die Ideenlehre wird übernommen. Im «Eudem.» war ein Beweis dafür versucht, daß die Seele eine Idee *(εἶδός τι)* sei (Fr. 46; vgl. 45, S. 50, 9)[2]. Und diese Ansicht erwähnt der Berichterstatter, ohne daß die zu erläuternde Stelle aus De anima einen Anlaß dazu bot, im unmittelbaren Zusammenhang mit der Methode des Aufwickelns und der Zusammenführung *(συναγωγή)* des Aufgewickelten *(ἀνειλιγμένα)* auf Eines *(εἰς ἕν)*; durch dieses Zusammenfassen soll sich die «logische Seele» dem «bestimmenden» *(ὁρίζων)* Nus angleichen. Hier genügt der Hinweis auf die Phil. 16 b ff gepriesene Kunst der

---

vgl. *T*). Vgl. 60 b: *τὴν τἀγαθοῦ φύσιν;* 32 d 64 d 60 a; A r i s t o t., Fr. 59 (70, 17): *τῷ γὰρ καθορῶντι τῶν ἀϊδίων τι* (= die ewigen Güter). Für *αἱρεῖσθαι* s. 33 b *τῷ . . . τὸν βίον ἑλομένῳ.* Auch *αἰτίου* (statt Reinhardts *αἰτίας*) oder *αὐτὴν* ginge an.

[1] Vgl. hierzu neuerdings K o n s t. R i t t e r a. a. O. 166 172.

[2] Falls der bei Aristoteles selbst (De an. 429 a, 26 ff; 429 a, 15) nicht anzutreffende Begründungssatz *ὡς τῶν ἀληθῶν δευτέρως εἰδῶν γνωστικήν· τῷ γὰρ τῆς ψυχῆς κρείττονι νῷ τὰ ἀληθῆ εἴδη σύστοιχα* nicht Zutat des Simplicius ist, sondern diesem von der Lektüre des «Eudem.» her in die Feder floß, sähen wir unter Umständen mit *δευτέρως* die Präexistenz der Seele vorausgesetzt.

Unterscheidung und des Zusammenfassens[1], die ausdrücklich als Gabe «der Götter an die Menschen» bezeichnet wird. Im «Phil.» wird denn auch, gleichwie in vielen andern, vor allem in späten Dialogen Platons, diese Methode fortwährend geübt *(εἰς μίαν ἰδέαν)*, so bei Lust und Einsicht *(φρόνησις)* versuchsweise 12 c d *(ἕν τι, μορφὰς δὲ . . . παντοίας εἴληφε;* vgl. 18 e 23 e 32 b), bei Farbe und Gestalt 12 e *(γένει πᾶν ἕν, τὰ δὲ μέρη τοῖς μέρεσιν . . . ἐναντία κτέ)*, bei der Stimme 17 b, bei der Grammatik 18 c d usw. Vgl. 14 c—e 15 a—17 a 25 a ff 26 d. Das im Bericht auffallende Gegenstück zum begrifflichen Zusammenfassen, *ἀνελίττεσθαι*, hat seine Parallele Phil. 15 e in *τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα* (vgl. Arist. *μετάβασις) κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων.*

Recht eindrucksvoll konnte bei dem in Griechenland immer noch vielverbreiteten Jenseitsglauben der Unterschied des transzendenten Seins von dem menschlichen bedingten Dasein den Vielen klargemacht werden. Menschen kann nach Ar. (Fr. 44, S. 49, 6) überhaupt nicht das Allerbeste zukommen, da sie nicht an der Natur *(φύσις)* des Besten Teil erhalten *(μετασχεῖν)*[2]. Nach der beigefügten Anekdote scheint dem jungen Ar. das Menschenleben deshalb so tief zu stehen, weil es ein *γενέσθαι* ist; vgl. Fr. 60: Gleich im Anfang bei der Geburt werden wir alle wie zur Strafe, und wir leben zur Strafe für große Sünden[3]. Das liegt nun ganz und gar auf bekannten Bahnen platonischen Denkens, das im «Phil.» mit großer Eindringlichkeit den Satz hervorhebt, daß das Reich der *γένεσις* sich nach dem der *οὐσία* zu richten habe und um letzterer willen im einzelnen und im ganzen dasei (54 a; vgl. 59 a 53 c 31 c 33 d 34 c; auch 26 c d; ferner 61 d e über die Aufgabe der Naturwissenschaft). Den Gegensatz *οὐσία — γένεσις* verwendet Ar. Fr. 53 (64, 13) als etwas Selbstverständliches; dabei wird *οὐσία* mit *φύσις* und *τελειότης* in Eins zusammengenommen. Was dort weiter steht: *τὸ γὰρ τῇ γενέσει ὕστερον οὐσίᾳ καὶ τελειότητι προηγεῖται*, klingt zwar an den uns aus Ar. späterer Epoche geläufigen Gegensatz: *πρότερον τῇ φύσει — πρότερον πρὸς ἡμᾶς* an; aber wenn Ar. statt *γένεσις* in den Gegensatz später *πρὸς ἡμᾶς* einsetzt, so ist das eine Folge des Aufgebens der

[1] Vgl. Konst. Ritter, Neue Untersuchungen 102 113 ff.

[2] Über *μετέχειν* s. meinen Aufsatz «Zu Platons Parmenides», Festgabe für M. v. Schanz, Würzburg 1912, im allgemeinen und besonders S. 148, 1. Siehe Phil. 60 b: *μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας;* vgl. 32 d: *δεχόμενα τὴν τῶν ἀγαθῶν ἔστιν ὅτε φύσιν.* 30 b: *τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.*

[3] Ob dort unter *ἀρχαιότεροι* auch Anaximandros verstanden ist, ist mir fraglich.

Ideenlehre, mit der zugleich jener Gegensatz fallen und eine neue Bedeutung von *φύσις* (= die immanente *φύσις*) aufkommen mußte. Fr. 52 (60, 27) heißt es demgemäß, daß das Spätere immer die *οὐσία* vom Früheren habe und daß das Frühere in höherem Maße Ursache sei als das Spätere.

Es bezeichnet also der Gegner, den Ar. Fr. 52 (59, 11 ff) bekämpft, den Gegenstand der reinen Philosophie mit platonischem Ausdruck *ἄττα τῶν ὄντων* (sc. *γιγνώσκειν*); vgl. z. B. Phil. 58 e 59 d.

Sonach kann es nur eine den Dialog belebende Wendung gewesen sein, wenn Ar. sich oder eine andere Person des «Philosophos» *(Περὶ φιλοσοφίας)* sagen läßt, er könne nicht mit der Lehre von den Ideen sympathisieren, auch wenn man ihm den Widerspruch als Mißgunst auslegen zu müssen glaube (Fr. 8). Es muß außerdem die einzige derartige Äußerung gewesen sein, die Proklos oder seine Vorlage (vgl. in Fr. 8 Plutarch) in den Dialogen aufstöberte (Fr. 9 hat nicht unmittelbar polemischen Sinn); hätte man weitere Stellen gefunden, so hätte man sie gewiß angegeben.

Ein Ingrediens der platonischen Ideenlehre ist die Erhebung der Götter über alles Menschliche. Der «Phil.» (33 b) geht so weit, ihnen nicht nur Leidenschaften und Verbrechen wie der «Staat», sondern überhaupt Lust und Schmerzen abzuerkennen, und Ar. (Fr. 48) spricht den himmlischen Wesen *(τὰ οὐράνια)* sogar die niederen Sinne ab, indem er ihnen nur Gesicht und Gehör zugesteht. Letzteres ließ sich sehr einfach aus Phil. 51 d—e gewinnen, was man beinahe für die Quelle der auch von Thomas übernommenen Bevorzugung der «geistigeren Sinne» betrachten darf: Wenn da auch zwei Arten von «wahren» Vergnügungen aus den Sinnen zugegeben werden, nämlich *α)* die Freuden an den Farben, die den «Typus» der reinen Gestalten («rund» usw.) an sich tragen, sowie die an glatten und leuchtenden Klängen, und *β)* die an Gerüchen, mit denen sich nicht notwendig Schmerzen verbinden, so wird doch von den Freuden an Gerüchen ausdrücklich betont, daß sie im Vergleich zu jenen niedriger stehen [1], und bei der ersten Klasse mit auffallender Wiederholung vermerkt, daß sie nicht in Bezug auf etwas anderes, sondern immer für sich schön sind [2].

Wenn ferner Phil. 33 b das dem *νοεῖν* und *φρονεῖν* gewidmete Leben als das göttlichste, d. h. als das vor allem und allein der

---

[1] Die Annäherung an Platon wäre noch größer, wenn, wozu die Wortstellung einlädt, 51 e stünde: *ἧττον μὲν τούτων θείων* (statt *θεῖον*) *γένος*.

[2] Siehe Felix Bölte, Bonner Studien, Berlin 1890, 160.

Götter würdige, angesehen wird, so liefert in Fr. 58 ein zunächst befremdender Satz dazu eine Parallele. Auf der Insel der Seligen seien, heißt es, wie die Beredsamkeit [1], so auch die vier Kardinaltugenden überflüssig. Diese seien Sache der Notwendigkeit; dort aber herrsche die freiwillige Hinwendung zur Erkenntnis der Natur und zum Wissen (Cicero: cognitio naturae et scientia. Jamblich: *τὸ διανοεῖσθαι καὶ θεωρεῖν*, dann *ἡ θεωρία*, dann *ἡ θεωρία τοῦ παντός*, dann *θεωρεῖν τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν*), durch die allein auch das Leben der Götter preisenswert sei. Nur die *φρόνησις* verbinde das irdische Leben mit dem der Seligen, insofern wir ihre Gaben dort empfangen, während die Geschenke der Gerechtigkeit nach den weisen Dichtern im Hades fällig würden (S. 69, 8 ff).

Ein überaus wichtiges Glied in der Kette der platonischen Metaphysik ist die Ansicht vom Verhältnis unserer Seele zu den Ideen, im besondern zu Gott. Wer sich überzeugt hat, daß der «Phil.» am besten aus dem «Timaios» zu erläutern ist [2], wird verstehen, weshalb Platon gegenüber Leuten wie Aristippos und Antisthenes [3] die Notwendigkeit einer Weltseele und ihren Vorrang gegenüber dem Weltleibe so stark betont. Da aber die Weltseele das Maß und damit das Mathematische in sich hat, so muß für den Standpunkt des «Phil.» das erste Gute dem Menschen durch Berührung der Einzelseele mit der Weltseele zuteil werden. Diese Berührung ist eine Berührung mit der Gottheit. Wie im Dialog in schöner Symbolik jeder Fortschritt des Gedankens dadurch stattfindet, daß Sokrates durch seinen «Gott» erleuchtet wird (20 b 23 c 25 b 28 a b 67 b) und sein *λόγος* ihn gleichsam unwillkürlich leitet (z. B. 63 d 65 b 66 c d e 67 a 59 b; offenbar = Gott 61 b; er besitzt Schönheit

---

[1] Die Begründung, dort gebe es keine Gerichte (iudicia), widerspricht nicht den Gesetzen (766 d 778 d), da diese die irdischen Verhältnisse und die Bedingungen der *γένεσις* berücksichtigen. Ob diese Insel der Seligen (im Jenseits; vgl. S. 69, 10 den Hades als Gegensatz dazu) mit dem Kritias-Hermokrates-Plan des «Timaios» zusammenhängt, ist mir zweifelhaft. Doch beweist der Eingang des «Timaios», der mit seiner Schachtelerzählung wie auch außerdem an den «Parmenides» erinnert, daß Platon die Idee des besten Staates im hohen Alter nicht hatte fallen lassen, weshalb auch mir die Rekapitulation am Anfang des «Timaios» nicht auf eine Ur-Republik zu gehen scheint.

[2] Siehe, was Zeller, Die Philosophie der Griechen II [4] (1889), 1, 769 ff und sonst an Belegstellen dafür anführt.

[3] Die scherzende Bemerkung, Protarchos bemerke gar nicht, daß die Ankläger der Lust gegen Philebos (= Aristippos) zeugen, setzt voraus, daß die Haltung dieser Finsterlinge gegen Platon ins Feld geführt worden war; mit Aristippos stimmte aber Antisthenes hauptsächlich nur in der Verurteilung der Metaphysik und in der Beschränkung der Philosophie auf die Einzelseele überein.

= Maß 64 b), so sind auch für Ar. *νοῦς* und *φρόνησις* die Brücke zwischen Himmel und Erde: «Dem Menschen steht nichts Göttliches *(θεῖον)* oder Seliges *(μακάριον;* dies terminus technicus) zu Gebote außer jenem, was allein des Eifers würdig ist, soviel nämlich in uns von *νοῦς* und *φρόνησις* ist. Da wir an dieser Fähigkeit *(δύναμις)* teilnehmen *(κοινωνεῖν)* können, ist unser Leben so trefflich eingerichtet, daß der Mensch gegenüber den andern Wesen (Tieren usw.) ein Gott scheint» (Fr. 61). Es ist zu beachten, daß Ar. zwischen einem übermenschlichen und dem menschlichen Leben einen starken Unterschied macht und dem menschlichen nur Anteil *(ἐκεῖνο μόνον, ὅσον)* an *νοῦς* und *φρόνησις* gewährt. Verweist schon die Zusammenstellung beider Ausdrücke deutlich auf den «Phil.», so fehlt dort auch der eben bei Ar. beobachtete Zug nicht. Der Nus ist viel besser *(βέλτιον)* und vorzüglicher als die Lust für das Leben der Menschen, heißt es (66 e). Der Satz *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός, εἴτε Ἑρμότιμος, εἴτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο, [καὶ]*[1] *ὅτι ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος* (Fr. 61) mit seinem Zitat aus Euripides (Bywater) ist einer der Fälle, wo Ar. bei aller Anlehnung an den Vorgänger Neues zu geben sucht[2]. Platon hatte gesagt: *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί... ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς* (Phil. 28 c). Damit war auch behauptet, daß der Nus die Vermittlung zwischen Himmel und Erde bildet; es war ja gefragt, zu welcher Gattung *νοῦς* und *ἐπιστήμη* gehören (vgl. 28e 30b: *παντοία σοφία.* 30d: *ἐν τῇ τοῦ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι; ὁ πᾶς νοῦς*). Und die *φρόνησις* mit *λόγος* müssen herrschen (Fr. 52, 61, 22—24); vgl. Phil. 55 d. Mit *νόμος* als Herr und Herrscher (Fr. 52) vgl. Phil. 26 b, mit *ἄρχων* Phil. 55 d *(ἡγεμονικαί)*, mit *κύριος* (Fr. 52) Phil. 58 d e (*κύριος;* etwas anders 67 b).

Man wird kaum fehlgehen, wenn man als eine Voraussetzung des «Phil.» jene Lehre nimmt, nach der dem einzelnen Ding und

---

[1] Wohl einzuklammern.

[2] Das wird noch deutlicher durch Metaph. I, 3, 984 b, 15: *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης . . . φανερῶς μὲν οὖν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν*, wodurch die obige Stelle erläutert wird (vgl. Zeller I[5], I, 1029, 1). Die ganze Stelle dort arbeitet mit Begriffen des «Phil.» Die *οἱ πρόσθεν* Phil. 28 d (man beachte den altertümlichen, an Anaximandros erinnernden Wortlaut *διακυβερνᾶν*) und *οἱ σοφοί* 28 c sind sonach Anaxagoras und Hermotimos, und *οἷον νήφων ἐφάνη* Metaph. I, 3, 984 b, 17 nimmt auf ein Wort Platons Bezug. Somit geht die Behauptung «Späterer», daß Anaxagoras seinen *νοῦς* als *θεός* bezeichnet habe (Zeller I[5], I, 996, 1), auf Aristoteles zurück (gegen Zeller a. a. O. Anm. 2).

im besondern der einzelnen Seele das Wesen und die Güte durch Mitteilung der Harmonie und Symmetrie vom Transzendenten aus zuteil wird. Auch von ihr zeigen sich bei Ar. Reflexe in einer Widerlegung der pythagoreischen Ansicht, daß die Seele Harmonie des Leibes sei (Fr. 45; vgl. 47). Bemerkenswert ist zunächst, daß die Harmonie und Disharmonie *(ἀναρμοστία)* des beseelten *(ἔμψυχον)* Körpers untersucht wird (vgl. Phil. 32 b). Die Disharmonie wird in einer Asymmetrie der Teile erblickt, ein Gedanke, ohne den gewisse Ausführungen des «Philebos» nicht verständlich sind. Wenn die Asymmetrie der den Leib zusammensetzenden Elemente[1] von der der homoiomeren *(ὁμοιομερῶν)* und der «werkzeuglichen» (organischen) Teile unterschieden und die erstere als *νόσος*, die zweite als *ἀσθένεια*, die dritte als *αἶσχος* gefaßt wird, während das Gegenteil (also die Symmetrie jener Teile) *ὑγίεια*, *ἰσχύς* und *κάλλος* heißen[2], so stelle man aus dem «Phil.»[3] folgendes daneben: Der Körper der lebendigen Wesen (*ζῷα* 29 a c) ist aus Feuer, Wasser, Luft *(πνεῦμα)* und Erde zusammengesetzt (*σύστασις* 29 a und besonders 29 d *συγκείμενα*, e *σύνθετον*)[4]. Lösung der «Harmonie»[5] im Körper des Lebendigen bedeutet zugleich Lösung seiner «Natur» und Entstehung von Leiden (31 d) oder Verderben (31 e bis 32 e ff). Übertreibung, Maßlosigkeit, Ermanglung der Symmetrie bewirkt Verderben und Krankheit (45 a—e

---

[1] Vgl. auch mit Fr. 52 (61, 8—17) Phil. 29 a e *(πῦρ, πνεῦμα, σύστασις)*, 17 e 18 c *(ἀριθμός)*, 18 c *(στοιχεῖον)*.

[2] Themist. (S. 51, 25) hat für *ἰσχύς* das farblosere *δύναμις*.

[3] Die Übereinstimmungen mit dem «Timaios», wo 48 B und 57 c (hier im übertragenen Sinne) *στοιχεῖα* und 66 a *ξυμμετρία* steht, sind noch zu untersuchen. Aus einer Idee des «Phil.» konnte sich (durch Assoziation) der Terminus *στοιχεῖον* leicht entwickeln.

[4] Der Ausdruck *στοιχεῖα* bei Philoponos kann sehr gut nur Abkürzung für diese vier Namen sein; doch s. auch Zeller II[4], 1, 796, 2. Die aristotelischen Elemente sind Phil. 32 d mit *θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις* gestreift, aber, wie aus 25 c (*ξηρόν* — *ὑγρόν* in einer Rotte anderer Gegensätze) ersichtlich, schwerlich schon zu Feuer, Wasser, Erde, Luft in Beziehung gesetzt.

[5] Welch hohen Wert dieser Begriff für Platon im «Phil.» hat, verrät die wahrhaft verschmitzte Art, mit der er ihn 31 c in die Unterhaltung einschmuggelt. Von Harmonie hatte er weder 25 e ff, worauf er zurückweist, noch sonst vorher zu reden Veranlassung genommen, wohl aber von Gesundheit. Darum läßt er den Protarchos jetzt mit einer liebenswürdigen und durch das über Musik Ausgeführte gerechtfertigten Gedächtnistäuschung sagen: *ἐν ᾧ καὶ ὑγίειαν, οἶμαι δὲ καὶ ἁρμονίαν, ἐτίθεσο*, wo *οἶμαι* nicht treffender gesagt sein konnte, um dann Sokrates in einer auch sonst im Dialog hervortretenden Manier an dieses plötzlich gefallene Wort *(ἁρμονία)* anhaken zu lassen. Schleiermachers falsche Übersetzung des Passus 31 c verdirbt die ganze Feinheit des Übergangs.

64 d e 65 a). Durch Eintragung des Gleichen *(ἴσον)* und des Doppelten *(διπλάσιον)* entstehen Symmetrie und Symphonie in einem Dinge (25 e: *σύμμετρα, σύμφωνα*; vgl. 56 a). In Krankheiten *(νόσοι)* erzeugt solch richtige Vereinigung des Begrenzenden und des Grenzenlosen die «Natur» der Gesundheit (*ὑγίεια* 25 e; vgl. 26 a über Musik; ferner dort *ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον*, 63 e *ὑγίεια*). So entsteht auch neben der Gesundheit Schönheit *(κάλλος)* und Stärke *(ἰσχύς)* im Leibe (26 b)[1]. Im Grunde stimmte damit auch die Entscheidung über das Wesen der reinen und der unreinen Lust (dort herrscht *ἐμμετρία*, hier *ἀμετρία* 52 c) und über das tiefste Wesen der Lust und der Vernunft (*ἡδονῆς ... οὐδὲν ... ἀμετρώτερον ..., νοῦ ... ἐμμετρώτερον οὐδ' ἂν ἕν ποτε* 65 d) gut überein; denn Emmetrie und Symmetrie gehören im «Phil.» durchweg zusammen (26 a, s. auch 64 e 66 b).

Ganz im Einklang damit lehrt Ar., daß das allergenaueste Maß das Gute sei (Fr. 79, Politikos), daß es vom Begrenzten *(ὡρισμένα)* und Geordneten *(τεταγμένα)* eine Wissenschaft in höherem Grade gibt (Fr. 52, 60, 21), daß das Gute in stärkerem Maße begrenzt und geordnet sei als das Übel, ganz wie der tüchtige Mensch in gleicher Beziehung den schlechten übertreffe (Fr. 52, 60, 23)[2]. Im «Phil.» ist ausgeführt, daß die Künste und Wissenschaften am reinsten sind, die am meisten auf Maße und Zahlenmäßiges sich gründen (55 d bis 57 e), und daß das Maß und die Symmetrie das Gute gut mache (64 d e 65 d), daß das Gesetz und die Ordnung *(τάξις)* die Begrenzung *(τὸ πέρας)* in sich tragen (26 b; vgl. 49 c 29 a 30 c), daß der Gute wahr, der Schlechte falsch erkenne (39 e bis 40 c)[3].

Kaum bedarf es der Hervorhebung, daß unter den Gütern, die die Seele mit andern Wesen teilt (1—3 der Werttafel), *νοῦς* und *φρόνησις* es sind, die im «Phil.» dem Platon zumeist am Herzen liegen *(ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία)*. Daß dies auf den jungen Ar. ebenfalls zutrifft, bestätigt schon das bisher Ausgeführte, vor allem seine An-

---

[1] Daß *ὑγίεια, κάλλος, ἰσχύς* im Leibe und nicht in der Seele entstehen, folgt aus dem unmittelbar anschließenden *καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα* mit Beispielen; vgl. 30 a—d. Vgl. weiter *γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων* (26 d). — Auf den Grund bei Themist. (51, 20) *ὅτι τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἁρμονία μὲν δέχεται, ψυχὴ δὲ οὔ*, der einem im «Phil.» so stark betonten Gesichtspunkte *(τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον δέχεσθαι)* entspricht, ist kein Gewicht zu legen, da der Grund bei Philoponos fehlt.

[2] Vgl. Fr. 46 (52, 18): *ὁρίζων νοῦς*. Fr. 88: *σπουδὴ ἄμετρος — σπ. ἔμμετρος καὶ ξὺν λόγῳ;* hierzu Fr. 89: in infinitis *(= ἄπειρος)* sumptibus.

[3] Selbst der Begriff *διαφορά* von Fr. 52, 60, 23 stimmt zu Phil. 60 c 57 c 58 c d 61 d 60 b.

sicht über den Vorzug des göttlichen Lebens und über die Seelenkraft, vermittelst deren wir am göttlichen Leben teilnehmen. Ich verweise noch kurz auf Fr. 52 (61, 22 ff), 55 (besonders 65, 4 ff, 65, 16 ff), 54, 57 (67, 25), 61, die den Vorrang des *νοῦς* oder der *φρόνησις* vor allen andern Gütern, ihre Notwendigkeit für den Menschen, der nicht nur vegetieren will, einschärfen. Der «Protreptikos» geht auf solche Nachweise aus, der «Eudemos» baut darauf auf.

Wie in Fr. 87 der naturhafte *(φύσει)*, ursprüngliche *(εὐθύς)* Gegensatz zwischen Gedanken *(νοήματα)* und Sinneswahrnehmungen *(αἰσθήματα)* behauptet wird, so charakterisiert auch der «Phil.» beide gegensätzlich: die *αἴσθησις* ist ihm gemeinsame *κίνησις* des Leibes und der Seele (34 a), der königliche *νοῦς* aber gehört zum *γένος τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* (30 e), ist entweder dasselbe wie die Wahrheit oder ihr doch von allem am nächsten verwandt und das Wahrste (66 d), das mit Maß am meisten Begabte (*ἐμμετρώτατον* 66 d), der Häßlichkeit nie und nimmer zugänglich (66 e). Vgl. 66 c *ἐπιστῆμαι — αἰσθήσεις* als Gegensatz.

An der vierten Stelle der platonischen Werttafel stehen die Wissenschaften, Künste und richtigen Meinungen (66 b c)[1]. Es kann bei Platon nicht zweifelhaft sein, daß zu den *ἐπιστῆμαι*[2] auch die Tugenden zählen, die uns nur auf Erden notwendig sind. Wenn Ar. Fr. 86 sich auf die stete Zusammengehörigkeit der bekannten (vier) Tugenden stützt, so sieht das nicht nur wie eine Anwendung der im «Phil.» empfohlenen Methode, immer im Verschiedenen die Einheit zu suchen und festzuhalten, aus (26 b, ohne den Namen *ἀρετή*, aber doch mit *καὶ ἐν ψυχαῖς . . . πάγκαλα κτέ.* auf sie verweisend; vgl. 45 d e: *ἐν τῷ σώφρονι βίῳ . . . τὸ μηδὲν ἄγαν. τὸ δὲ τὸ ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἡ σφόδρα ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται . . . ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ κτέ.*, vgl. 47 b, mit dem Namen *ἀρετή* 64 e), sondern es ist ungefähr auch vorausgesetzt 55 b: *πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστι μηδὲν ἀγαθὸν εἶναι μηδὲ καλὸν μηδὲ ἐν σώμασι μήτ' ἐν πολλοῖς ἄλλοις πλὴν ἐν ψυχῇ, καὶ ἐνταῦθα ἡδονὴν μόνον, ἀνδρείαν δὲ ἢ σωφροσύνην ἢ νοῦν ἤ τι τῶν ἄλλων ὅσα ἀγαθὰ εἴληχε ψυχή, μηδὲν τοιοῦτον εἶναι.*

Die hier nur allgemein (unter *ὅσα ἀγαθά*) bezeichnete Gerechtigkeit wird umgekehrt 62 a als das einzige Beispiel eines Gegenstandes

---

[1] *αὐτῆς* hinter *ψυχῆς* in b bezeichnet wohl ebenso den Ausschluß des Leibes wie in c *(καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμαις . . . ἑπομένας)*.

[2] *Ἐπιστάμαν* Fr. 123 (111, 15).

der «göttlichen» (θεῖαι 62 b) oder «ersten» (πρῶται 62 d) Wissenschaften (ἐπιστῆμαι) angeführt, wie 63 e σωφρονεῖν.

In diesen Fällen ist mit den Wendungen ὅσα ἄλλα, σύμπασα ἀρετή (63 e) die innere Zusammengehörigkeit aller Tugenden eigens ausgedrückt, wie von Aristoteles mit dem an den «Phil.» anklingenden Zusatz καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἑκάστη (Fr. 86).

Von einzelnen Tugenden sind bei Platon außer φρόνησις genannt die σοφία (Phil. 49 a; vgl. 30 c), die ἀνδρεία (Phil. 55 b), die σωφροσύνη (Phil. 45 e 55 b). Aristoteles hat alle vier Kardinaltugenden Fr. 58 und Fr. 52 (62, 1 ff) δίκαιος, ἀνδρεία, σώφρων, φρόνιμος wie etwas Selbstverständliches; in Περὶ δικαιοσύνης (s. z. B. Fr. 85)[1] war die eine ausführlich behandelt (sie ist auch Fr. 123, S. 113, 14 Beispiel für alle Tugenden)[2].

Fr. 52 (61, 6 und 61, 18) ist von «Seelentugenden» die Rede; auch im «Phil.» sind neben den Tugenden im engeren Sinne (48 e) Vorzüge des Leibes anerkannt (26 a); 45 e ist ἀρετή wohl auch beim Leibe gebraucht.

Als fünfte Klasse der Güter setzt der «Phil.» (66 c) die schmerzlosen Freuden an, die dem Wissen (ἐπιστῆμαι) folgen. Die Lust ist zwar nicht als solche schon ein Gut, aber sie kann die Natur des Guten zuweilen annehmen (32 d). Grenzenlose Unlust ist der Gipfel alles Übels (28 a) und Unlust entsteht nur aus dem widernatürlichen Zustand eines lebendigen Wesens (32 a d 35 e), während die Rückkehr zur eigenen Natur Lust erzeugt (31 d 32 b 42 d; vgl. 36 a—c 42 b c 60 e bis 63 e)[3]. Das vernünftige Leben ist allen Schmerzes bar. Größte Schmerzen und größte Lust entstehen nicht bei tüchtigem, sondern bei einem schlechten Zustand der Seele und des Leibes (45 e).

Wiederum stimmt es gut überein, wenn Ar. Fr. 90 zwar die gemeinen Lüste des Essens, des Übermutes und des sexuellen Genusses verabscheut (vgl. Phil. 53 c 54 d ff 33 b) und Fr. 86 die Lust nicht als τέλος (vgl. Phil. 55 a) gelten läßt, aber doch Fr. 44 (49, 4) ein schmerzloses (ἄλυπος) Leben als wünschenswert

---

[1] Es ist auffallend, daß da (schon von Karneades?) Platon und Aristoteles zusammengefaßt werden.

[2] Der Wertung der ἄγνοια als Übel (Phil. 48 c 49 d) widerspricht nicht Fr. 120 (111, 17), das uns indes hier auch nicht beschäftigt. Die ἄγνοια τῶν οἰκείων κακῶν Fr. 44 (49, 4) bedeutet nur das Unbekanntsein mit der eigenen übeln Lage.

[3] 55 b 65 a—e widersprechen nicht. Wenn 21 e auch Freisein von Schmerz als ein Mangel am bloß verständigen Leben erscheint, so ist das nur gesagt, weil sich Lust von Unlust nicht getrennt untersuchen läßt (31 b); vgl. 33 b.

ansieht. Der besondere Gedanke: «Verbunden mit Unkenntnis der eigenen Übel ist das Leben am meisten von Schmerzen frei» (Fr. 44 a. a. O.), läßt sich auch dem «Phil.» entnehmen: Wenn er im Wissen von einer Lust, die wir fühlen, eine Erhöhung derselben erblickt (21 b—d), so mußte ihm die Unkenntnis eines unvermeidlichen Übels, das uns befällt, ein Vorzug sein. Wenn er 51 b von der richtigen Lust am Sinnlichen fordert, daß sie in Befriedigung von Bedürfnissen entstehe, die selbst unmerklich *(ἀναίσθητοι)* seien, so nimmt er an, daß durch das Bemerken derselben Schmerz eingemischt werde (s. 43 c 33 d)[1]. Mit einer bloßen *ἀοχλησία* hat sich indes der junge Ar. ebensowenig begnügt wie Platon (43 d ff: *ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα;* 51 b 53 c 66 c); das ergibt sich schon aus seiner Verehrung aller heldenhaften Tugend und aus seinem Eintreten für tatkräftiges Handeln. Ferner konnte für die aristotelische Annahme, daß bei der gemeinen Lust mit dem Genuß gleichzeitig die Wahrnehmung der Lust (Fr. 90) und das Gedächtnis dafür (Fr. 89) erstirbt, der «Phil.» nicht nur mit seinen Untersuchungen über das Vergessen Anregung bieten, sondern er lehrt auch geradezu, daß die größten und heftigsten unter den Lüsten infolge ihrer Leichtfertigkeit notwendig die Kinder der Einsicht und Vernunft in Vergessen einlullen (63 d). Unter diesen heftigsten Lüsten sind aber sicher die *ἡδονὴ περὶ τὰ ἀφροδίσια*, das Beispiel für die Unzuverlässigkeit der Lust (65 c), und zwar diese als die größte, ferner die *ὕβρις*, das Beispiel unanständigster Schlechtigkeit, die nicht nur die Seele, sondern auch den Leib betrifft (26 b 45 d e), und wahrscheinlich auch die am Essen und Trinken als solchem, das Lieblingsbeispiel für gemischte Lüste (31 d ff 54 d ff; *ἐδωδή* 31 e), gemeint[2].

Auch die Trennung der notwendigen und deshalb zulässigen Lüste (Fr. 89; vgl. 88) von den überflüssigen ist nicht ohne Analogon bei Platon (62 e).

---

[1] Fast sonderbar berührt die Behutsamkeit, mit der Platon die Bedeutung der *λήθη* (33 d e 63 e) untersucht und sich bemüht, zu erweisen, daß das Vergessen der *μαθήματα* an sich keine Schmerzen verursacht (52 a b); jedenfalls galt ihm solche *ἄγνοια* nicht als *κακόν*.

[2] Die hier aufgezeigte Übereinstimmung zwischen Ar. und «Phil.» legt die Vermutung nahe, daß entweder schon Platon mündlich auf die Sardanapal-Inschrift hinwies oder Ar., von Platons Beispielen gemeiner Lüste aus, auf die Inschrift als passende Illustration geriet. In der Nikomachischen Ethik (1095 b, 22) konnte dann Ar. in der Unterlage für seine Vorlesung deshalb so kurz sein, weil durch seine Schrift *Περὶ δικαιοσύνης* Sardanapal zur Berühmtheit geworden war und er selbst das einzelne so gut im Kopfe hatte, also beim Vortrag leicht eine Erläuterung anbringen konnte.

Neben der Aufzählung der «Güter» kennt der «Phil.» noch eine solche der vermeintlichen Vorzüge; er teilt sie ein 1. in Vermögen *(χρήματα)*, 2. körperliche *(κατὰ τὸ σῶμα)*, wie Schönheit und Größe, und 3. solche, die in den Seelen *(ἐν ταῖς ψυχαῖς)* sind (48 d e). Der Gegensatz von Gütern in den Leibern und in der Seele *(ἐν ψυχῇ)* ist 55 b als denkbar wenigstens vorgestellt. Solche Betrachtungen mußten den Ar. auf seine Unterscheidung der Seelengüter *(τὰ περὶ τὴν ψυχήν)* und der äußeren (*τὰ ἐκτός*, das Wort noch in ganz frischem Sinne) Fr. 57 (67, 10—21) bringen.

Wenn nun auch der «Phil.» Schönheit, Stärke und Gesundheit als naturgemäß und wesenhaft für das lebendige Wesen beachtet, so sind ihm das doch offensichtlich Dinge, die uns von der Natur gegeben werden, nicht solche, die wir gerade anstreben sollen. Er kann äußere Güter zwar wie Ar. Fr. 50, 52 (62, 9) als Mittel des Philosophierens geschätzt haben (für *ὑγίεια* als guten Zustand des Leibes Ar. Fr. 57, S. 67, 7); aber sie galten ihm gegenüber dem höchsten, beständigen, reinen Gute als untergeordnet: Phil. 59 c *τὰ δὲ ἄλλα πάντα δεύτερά τε καὶ ὕστερα λεκτέον* (vgl. Ar. Fr. 61, S. 72, 20: *τὰ ἄλλαγε πάντα φλυαρία τις ἔοικεν εἶναι πολλὴ καὶ λῆρος;* vgl. Fr. 59, S. 70, 17). Wie sehr der «Protreptikos» die äußeren Güter herabsetzt, ist bekannt.

Ich nenne im einzelnen: *πλοῦτος, ἰσχύς, κάλλος* Fr. 57 (67, 22), *ὑγίεια, ἰσχύς, κάλλος* Fr. 45, *ἰσχύς, κάλλος, μέγεθος* Fr. 59 (70, 5); vgl. Phil., *ὑγίεια, πλοῦτος (πράττειν εὖ = εὐδαιμονεῖν)* Fr. 52 (59, 8—12) im Munde von Gegnern Platons, *πλοῦτος, δόξα* Fr. 50, *πλοῦτος* Fr. 123 (113, 6; 15), Fr. 15, *χρήματα* Fr. 52 (62, 9; 14); vgl. Phil. 48 d, *ὑγίεια* Fr. 57 (67, 7); vgl. 123 (113, 5), *τιμή* Fr. 88, *δόξη* Fr. 123 (113, 16).

Im allgemeinen kommt Ar. mit dem «Phil.» auch darin zusammen, daß ihm *ἀκρίβεια* (Fr. 60, S. 70, 6; auch Fr. 53, S. 63, 26; Fr. 52, S. 58, 23; 61, 25; 62, 27; 79, vgl. Phil. 56 b c 57 c d 58 c 61 d; 57 d, 59 a) und *βεβαιότης* (Fr. 60, S. 70, 4; 70, 18 *πολυχρόνιον;* vgl. Phil. 15 b 59 b c) als Merkmale von Gütern erscheinen[1].

Aus den bisher herausgestellten Grundzügen der Ethik des jungen Ar. erklärt sich der scheinbare Pessimismus des Fr. 44, der

[1] Die popularphilosophische Frage: *τί ποτέ ἐστι τὸ βέλτιστον τοῖς ἀνθρώποις καὶ τί τὸ πάντων αἱρετώτατον;* Fr. 44 (48, 25), bedeutet für uns nicht viel (vgl. *αἱρετόν* Fr. 58). Im «Phil.» steht *αἱρετός* 21 e 22 b *(βίος)* 61 a, *αἱρεῖσθαι* 55 a, *αἱρετὸς καὶ ἀγαθός* 22 d; vgl. 61 e; auch *ἀσπαστέος* z. B. 32 d, *ἀγαπητότατος (βίος)* 61 e.

nur durch die Anführung eines uralten, besonders von Lyrikern (Bakchylides) und Tragikern verbreiteten Satzes in der anscheinend einem Dichter entlehnten Erzählung von Midas und dem gefangenen Silen eine gegen den Willen des Philosophen (S. 49, 10 *ὡς*) überscharfe Form annimmt. Die wahre Meinung des letzteren, die Fr. 61 *(καίπερ ὢν ὁ βίος ἄθλιος φύσει καὶ χαλεπός, ὅμως οὕτως ᾠκονόμηται χαριέντως κτέ.)* deutlicher heraustritt, drückt uns Platon aus: In uns Menschen sind die Elemente, die im Kosmos in bewundernswerter Schönheit und Kraft vorhanden sind, verschlechtert und unrein; sie haben da in keiner Weise eine Kraft, die der Natur würdig wäre (29 a bis e). Das aus dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden gewordene lebendige Wesen (32 a e, 35 c) ist einem unausgesetzten Wechsel von Auflösung und Wiederherstellung unterworfen; im ersteren Falle entstehen die Schmerzen aller Art (31 d ff, 42 c d).

Endlich nimmt Ar. auch in der Streitfrage, ob Praxis ohne tiefere Theorie oder Praxis mit Theorie, die gleiche Stellung ein wie der «Phil.» Die Notwendigkeit des Handelns *(πράττειν)* wird entschieden behauptet, auf etwas derbe Art Fr. 61, in feinerer Diskussion Fr. 52. Vgl. Phil. 62 a ff. Aber ein platter Utilitarismus, der das Untergeordnete zur Hauptsache macht, wird durch beide Philosophen ebenso entschieden abgelehnt (Ar. Fr. 58, 53, 55, Phil. 58a bis 59b, im Vergleich mit 63abc)[1]; nimmt man Phil. 58abc 59b 44ab 46a (vgl. 27e) und den ersten Teil von Fr. 52 unter die Lupe, so wird man sich kaum verhehlen, daß mit dem «Philebos» Platons Aristippos gemeint ist und des Ar. Ausführungen auf den gleichen gemünzt sind, den auch Cicero bei Fr. 61 im Kontexte nennt (vgl. Ar., Metaph. III 2, 996a, 32. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 1, 345, 1)[2]. Und, was ja keinen Nachweis mehr heischt, der überragende Wert der Theorie im Sinne der noetischen Erkenntnis wird vom Lehrer wie vom Schüler nicht nur aufgezeigt, sondern auch beinahe übertreibend gepriesen. Darum endet wie der «Philebos» mit einem warmen Lobe der philosophischen Muse und der Mantik,

[1] Der Fr. 58 so auffällig unterstrichenen Unterscheidung des bloß Notwendigen (auch *συναίτια*) vom Guten im eigentlichen Sinne kommt Phil. 62 b c die Trennung der notwendigen, aber untergeordneten Wissenschaften von den andern nahe (vgl. auch 62 e).

[2] Näheres an anderer Stelle. Der Protarchos des «Phil.» wird (vgl. 60a 67b mit Ar., Eth. Nic. über Eudoxos) Eudoxos von Knidos sein, dem der Dialog eine Lehre sein soll (auf seinen Namen könnte das an der Stelle kaum veranlaßte *εὐδοκιμία* 58 d, das Wortspiel *δόξαν δοκῶ* 61 d, etwa auch das wiederholte *δοξοσοφία* 49ace, *δοξοκαλία τῶν φίλων* 49ce anspielen). Dies zur Spezialisierung der Ansichten Useners und Böltes.

die in ihren λόγοι ruht, so auch bei Aristoteles jene längere Auseinandersetzung über Theorie und Praxis mit einem vollen Akkord zur Ehre der Philosophie (Fr. 52, 62, 9, 63, 14)[1]. Vgl. Fr. 61. Diese ist eine φρόνησις ohne Lohn (62, 6); aber sie entbehrt nicht eigentümlicher Freuden (63, 10)[2].

Nur eine Nippsache — ich habe nichts dagegen, wenn man das Wort im doppelten Sinne nimmt — darf ich dem verehrten Jubilar auf den Gabentisch stellen. Es soll eine Vorprobe sein von einer weiter angelegten Untersuchung über die frühen Dialoge des Aristoteles und die späten des Platon. Ihm, dem Kenner des Meisters derer, die da wissen, habe ich nicht erst zu sagen, wie ein Vergleich des hier Dargestellten mit der Nikomachischen Ethik, der Psychologie und der Metaphysik zeigen würde, daß es in der Tat Fragen der Erkenntnistheorie, besonders auch zur Mathematik, und biologisch-psychologische Überzeugungen sind, die aus der Akademie das Lyzeum entstehen ließen. Ihn habe ich nicht daran zu erinnern, welches Licht von hier aus auf Eth. Nic. I 4, 1096 a, 11 ff fällt, wo der ehemalige Ideenfreund allen Grund hatte, sich mit einer Lehre ins reine zu bringen, der er in der Jugend sehr nahe gestanden, ja wohl gehuldigt hatte; nicht daran, daß Ar. später, verzichtend auf mathematische Grenzen bei Begriffseinteilungen, die Vierzahl der Tugenden preisgab und uns mit einer Fülle von ethischen und dianoetischen Tugenden überschüttet, nicht daran, daß Ar. zwar im Begriffe des σπουδαῖος (Eth. Nic. III 6, 1113 a, 30 ff), nicht aber im Begriffe des φρόνιμος (II 6, 1107 a, 1107 a, 1) trotz starker Ähnlichkeit im Wortlaut (ὁρίζειν: vgl. Fr. 52, S. 61, 25) den Jugendstandpunkt festhält, insofern der φρόνιμος nicht mehr aus seiner ἐπιστήμη heraus entscheidet, was gut und böse, sondern in objektiver Beurteilung vorliegender Gegensätze die richtige Mitte zu treffen sucht. Auch der Verschiebung des bei Platon noch etwas abstrakten Lustbegriffs[3] und des zunehmenden Aufblühens der in den Fragmenten schon knospenden Empirie (z. B. Fr. 55, 54) sei nur von ferne gedacht.

Es sind feinste, wenn auch folgenreiche Unterschiede, durch die die jugendliche Ethik des Aristoteles von der reifen Frucht seines Alters absticht. Damit ist gesagt, daß auch zwischen Platon und

---

[1] Bei χρίσις (62, 6) wird man an ein Lieblingswort des «Phil.» erinnert.

[2] Für den «Phil.» s. Konst. Ritter, Neue Untersuchungen 146 f.

[3] Genaueres einstweilen bei Karl Reinhardt, Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomachische Ethik, Bielefeld 1878, 24 f (Gymn.-Progr.).

Aristoteles nur diese feinen Grenzlinien bestehen. Und so ist es wirklich kaum denkbar, daß Ar. die Ideenlehre des Lehrers, in dessen Fußstapfen er so lange gewandelt, sollte mißverstanden haben. Das *χωρίς*, das im «Phil.» so häufig begegnet (*χωρίς* = «abgesondert» 34 c 41 c 52 c 55 d 60 c, = «ohne» 15 b 26 e 31 b 52 b 63 b 60 e, bald wiegt die logische Sonderung, bald die reale vor, eine reinliche Unterscheidung wie bei Ar. findet nicht statt; siehe z. B. 20 e 32 c 34 c 41 c, *χωρίζειν* 55 e) und das Ar. in den Fragmenten ganz so wie Platon verwendet (Fr. 29, 80, S. 84, 29 57, S. 67, 25 52, S. 59, 28 189), er muß es auch später (z. B. Eth. Nic. 1096 b, 33) richtig gefaßt haben. So wie er seinen tätigen Nus als etwas Trennbares (*χωριστόν*) ansieht, das bald im Zusammenwirken mit der *ὕλη*, bald ohne sie tätig ist (De an. III 5, 430 a, 17, III 6, 430 b, 26)[1], so nimmt schon Platon an, daß die Seele zuweilen getrennt vom Leibe sein könne (34 c), obschon er sie meist aufs engste mit ihm verbunden sein und mit ihm zusammen etwas erleiden läßt (33 d 41 c). Und dieses *χωρίζεσθαι* des Nus bei Ar. ist ganz dasselbe wie das der Seele bei Platon. Beide sind dann *χωρίς*, wenn sie ganz für sich die ihnen eigentümliche Tätigkeit ausüben (De an. 430 b, 25: *αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει*). Aber in einem besteht zwischen dem jungen und dem fortgeschrittenen Ar. ein bedeutsamer Gegensatz. Als schulgerechter Platoniker verglich er noch die Seele mit den Gefangenen der Etrusker, die lebendig Stirn an Stirn mit Leichen zusammengebunden wurden, so daß sie sich Teil für Teil entsprachen (Fr. 60)[2]. Dies Bild würde er später nicht mehr gewagt haben: der mit Formen durchsetzte organische Leib, der nicht jede beliebige Seele aufnehmen kann, ist ihm nicht mehr ein Totes gegenüber Lebendem. Und auch das, was jetzt allein vom Leibe trennbar ist, der tätige Nus, steht nicht mehr so zum übrigen; vielmehr ist jene Analogie, die sich dem Ar. überall durchführbar erwies, wirksam geworden: der tätige Nus ist die schaffende Kunst, der leidende der bildsame Stoff, der der Möglichkeit nach alles ist (430 a, 10 ff).

---

[1] 430 b, 25, wo sehr viel verdorben ist, kann *αἰσθητῶν* statt *αἰτίων* (vgl. die Beispiele und *ἄνευ ὕλης* 430 b, 31. 430 a, 19) vielleicht helfen: *εἰ δέ τινι μὴ (ἔν)εστιν (ἐναντίον* del.*) τῶν αἰσθητῶν, κτέ.*

[2] Vergil., Aen. 8, 48 ff (von Jak. Bernays verglichen) scheint dem «Hortensius» Ciceros entnommen zu sein.

Chronologische Untersuchungen zu den philosophischen Kommentaren Alberts des Großen.

Von Joseph A. Endres.

Zur Feier des sechshundertjährigen Gedächtnistages Alberts des Großen im Jahre 1880 hatte der Jubilar, dem diese Festschrift gewidmet ist, eine Studie erscheinen lassen, die einer jüngeren Generation zum Vorbild dienen konnte [1]. Seitdem ist uns die wissenschaftliche Eigenart des Mittelalters um vieles verständlicher und sein geistiges Vermächtnis vertrauter geworden. Unberechtigte Vorurteile, welche vergangene Jahrhunderte auf eine lange Periode ernsten literarischen Schaffens häuften, beginnen mehr und mehr zu schwinden, und immer weitere Kreise nehmen Anteil an den Problemen, welche die Geschichte des mittelalterlichen Geisteslebens der Gegenwart stellt.

Wenn der Verfasser dieser Zeilen auf Albertus Magnus zurückkommt, so geschieht es wegen der nahen Beziehungen, die der große, aus dem schwäbischen Stamme hervorgegangene mittelalterliche Lehrer zu der Stadt, ja zu dem Hause hatte, in denen ihm zu wirken gegönnt ist. Das spezielle Thema mag aber darin seine Berechtigung haben, daß die Chronologie im Leben und literarischen Schaffen Alberts noch immer Zweifeln unterworfen ist und daß für die geschichtliche Beurteilung und Erkenntnis Klarheit in chronologischen Dingen vielfach eine notwendige Voraussetzung bildet.

Für die Datierung einer Anzahl albertinischer Werke sind ausreichende Anhaltspunkte gegeben. Aber gerade jener große Schriftenkomplex, den seine Kommentare der aristotelischen Philosophie ausmachen und in dem die tiefgehende Wirkung Alberts auf das geistige Leben seiner Zeit zu suchen ist, unterliegt noch fühlbaren Schwankungen. Diese Unsicherheit erfährt eine Steigerung durch den Umstand, daß für den Lebensgang Alberts selbst erst verhältnismäßig spät sichere Zeugnisse einsetzen. Es ist daher zuvörderst notwendig,

---

[1] G. Frhr v. Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung, Köln 1880.

nach Möglichkeit Klarheit zu schaffen über den äußeren Verlauf im Leben des Gelehrten. Diese Aufgabe ist um so notwendiger, da man zu der Erkenntnis gelangt ist, daß die Angaben der Literaturgeschichte des Dominikanerordens von Quétif und Echard allenthalben sorgfältiger Nachprüfung bedürfen und daß, was Albertus Magnus betrifft, die durch Echard in Umlauf gesetzte Annahme der Geburt Alberts im Jahre 1193 in letzter Zeit Bedenken begegnete[1], ja als unhaltbar erkannt wurde[2].

Da indes der Ansatz Echards neuerdings energisch verfochten wird[3], gilt es in erster Linie, das Geburtsjahr Alberts an der Hand der maßgebenden Nachrichten festzustellen. Es brauchen zu diesem Zwecke nicht die sämtlichen früher ins Feld geführten Gründe wiederholt zu werden. Ja es kann unbedenklich zugegeben werden, daß es nicht erlaubt ist, aus den Orationes super Evangelia irgend welche chronologische Folgerungen für Alberts Leben abzuleiten. Anderseits ist zu betonen, daß die entscheidende Rolle in dem Beweisgang nicht dem erst im 14. Jahrhundert schreibenden Heinrich von Herford († 1370) zufällt. Die erste Autorität in unserer Frage ist ein Zeitgenosse Alberts, nämlich sein leidenschaftlicher Rivale Roger Bacon. Und zwar kommen drei inhaltlich zusammenstimmende und sich ergänzende Stellen in Rogers Schriften in Betracht, die auf Albert bezogen werden müssen. Da gerade von dem für unsere Untersuchung entscheidenden Passus bezweifelt werden will, ob er auf Albert gehe, und die Forderung erhoben wird, den Nachweis hierfür zu erbringen, so können wir uns dieser Aufgabe nicht entschlagen.

Die Hinweise auf Albert finden sich im Opus minus, das, wie Ch. Jourdarin zeigt, um 1267 entstand, und in dem nur wenig späteren Opus tertium, endlich im Compendium studii philosophiae vom Jahre 1271. Im Opus minus vermißt Roger Bacon bei den Theologen der Pariser Schule die ausreichenden philosophischen

---

[1] Paul v. Loë O. P., De vita et scriptis b. Alberti Magni (Analecta Bollandiana XX, Brüssel 1901, 276); ders., Kritische Streifzüge auf dem Gebiete der Albertus Magnus-Forschung (Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein, Köln 1902, Hft 74, S. 117).

[2] Pierre Mandonnet O. P., Polémique Averroiste de Siger de Brabant et de s. Thomas d'Aquin (Revue Thomiste V, Paris 1897, 105); ders., Dictionnaire de Théologie catholique I, Paris 1903, 666.

[3] Gegen meinen Aufsatz «Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts d. Gr.» (Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1910, 293 ff), in dem ich als Geburtsjahr 1207 annahm, wendete sich E. Michael S. J., Wann ist Albert d. Gr. geboren? (Zeitschrift f. kathol. Theologie XXXV, Innsbruck 1911, 561 ff).

Kenntnisse. Er will nur die beiden hervorragendsten Repräsentanten dieses Schulkreises namhaft machen und sagt: «Duos enim, qui fecerunt scripta, vidimus oculis nostris, et scimus quod numquam viderunt scientias illas, quibus gloriantur, nec audiverunt. Nam si de duobus doctoribus principalibus hoc possum docere, de aliis nulla vis est. Unus autem illorum duorum est mortuus, alius vivit.» Als den Verstorbenen führt er Alexander Halensis mit Namen an und sucht sein Urteil über ihn zu begründen. Dann fährt er fort: «Alter, qui vivit, intravit ordinem Fratrum puerulus nec umquam legit philosophiam nec audivit eam in scholis nec fuit in studio solemni antequam theologus nec in suo ordine potuit edoceri, quia ipse est primus magister de philosophia inter eos.» Über das einzigartige Ansehen dieser beiden Schriftsteller bemerkt er: «Nam vulgus credit, quod omnia sciverunt et eis adhaeret sicut angelis. Nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus sicut auctores. Et maxime ille, qui vivit, habet nomen doctoris Parisius et allegatur in studio sicut auctor.»[1] Der Herausgeber von Rogers Opus minus dachte sich unter dem «alter, qui vivit» einen damals noch lebenden Franziskanermagister[2]. Allein schon das «in ordine suo» und das «inter eos» hätte nachdenklich machen können. Denn der Gegensatz, der sich hierin zu dem ordo fratrum Minorum ausspricht, dem ja auch Roger angehörte, ist kaum zu verkennen.

Ausreichende Klarheit darüber, wen hier Bacon im Auge hatte, schafft nun aber eine Stelle im Opus tertium, wo er vom Verderbnis der Philosophie seiner Zeit spricht und auf die Ausführungen des Opus minus ausdrücklich zurückkommt. Er sagt: «Iam aestimatur a vulgo studentium et a multis, qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia iam data sit Latinis et completa et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor eius.» Zum Schlusse setzt er noch hinzu: «Et iste non solum magnum detrimentum dedit studio philosophiae, sed theologiae, sicut ostendo in Opere minori, ubi loquor de septem peccatis studii theologiae; et praecipue tertium peccatum est contra istum, quod discutio apertius propter eum. Duos enim noto ibi, sed

[1] Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, ed. J. S. Brewer, I, London 1859, 325 ff.

[2] Er setzte ebd. 327 an den Rand die Note: Another Franciscan professor still living.

ipse est principalis in re; sed alius maius nomen habet, qui tamen mortuus est.»[1]

Hier kann nur Albertus Magnus gemeint sein. Wenn es Roger Bacon als eine Täuschung bezeichnet, «daß die Philosophie den Lateinern bereits gegeben und daß sie vollendet und fertig sei in lateinischer Sprache», so ist das eine direkte Anspielung auf die von Albert im Einleitungskapitel seiner Physik ausgesprochene Absicht: «Nostra intentio est omnes dictas partes (= physicam, metaphysicam, mathematicam) facere Latinis intelligibiles.»[2] Daß diese Absicht durch Albert erreicht sei, bestreitet Roger.

Schon im Opus minus hatte er den Gedanken an die Jugend anklingen lassen, in der Albert in den Orden getreten ist (intravit ordinem fratrum puerulus), doch ohne seinen Namen einstweilen ausdrücklich zu nennen. Er nimmt diesen Gedanken wieder auf im fünften Kapitel seines Compendium studii philosophiae, um als eines der Hindernisse im Studienbetriebe seiner Zeit hinzustellen, daß seit vierzig Jahren blutjunge Leute von 10 bis 20 Jahren in die beiden Orden eintreten und, kaum daß sie Profeß gemacht haben, sich zu Lehrern in Philosophie und Theologie eignen sollen. Und an dieser Stelle nennt Bacon Albert mit Namen, allerdings in Verbindung mit seinem großen Schüler Thomas von Aquin. «Hi sunt pueri duorum ordinum studentium, ut Albertus et Thomas et alii, qui ut in pluribus ingrediuntur ordines, quum sunt viginti annorum et infra.»[3]

Die gleichzeitige Aufführung von Albert und Thomas könnte auf den ersten Augenblick fraglich erscheinen lassen, ob Bacon im Opus minus und tertium Alexander Halensis und Albertus Magnus meint oder ob nicht auch an den Aquinaten zu denken sei. Daß unter dem «alter, qui vivit» nicht auch Thomas verstanden sein kann, ergibt sich daraus, daß Roger dort von dem ersten Magister in der Philosophie unter den Dominikanern spricht, dessen literarische Leistung in der Philosophie in die Zeit des Aufenthalts Rogers zu Paris fällt.

Der Aufenthalt Rogers zu Paris läßt sich nach Ch. Jourdain[4] und J. H. Bridges[5] in den Jahren 1247—1250 oder 1252 nachweisen.

---

[1] Fr. Rogeri Bacon Opera 30 f.

[2] Physic. l. 1, tr. 1, c. 1, ed. Paris. III 2.

[3] Fr. Rogeri Bacon Opera 426. Hier heißt es weiter: «Et ubique recipiuntur ad ordines passim a decimo anno usque ad vicesimum, qui nihil dignum possunt scire propter aetatem.»

[4] Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge, Paris 1888, 139.

[5] The «Opus Maius» of Roger Bacon I, London 1900, XXVIII.

Denn er habe Wilhelm von Auvergne († 1248) noch zweimal in Gegenwart der Universität kirchliche Zensuren aussprechen hören. Anderseits erlebte er noch den Aufstand der Pastorellen zu Paris, der in den Jahren 1250—1252 gespielt haben muß. Richtig ist, daß Roger bereits im Jahre 1245 zu Paris gewesen sein muß, da er Alexander von Hales noch persönlich kannte, der 1245 starb[1].

In der Zeit von 1245 bis 1252 kann nun aber von einer größeren literarischen Leistung philosophischer Art bei dem hl. Thomas noch nicht die Rede sein. Roger hatte somit in den fraglichen Berichten allein Albert den Großen im Auge.

Daß aber obige Worte des Opus minus Rogers sich auf Albertus beziehen, dürfte hiermit erwiesen sein. Sie werden so aufgefaßt von Charles, Hauréau, Mandonnet, Felder und neuerdings auch von Pangerl[2], so daß, wer einen gegenteiligen Standpunkt einnehmen wollte, das Recht dazu erst erweisen müßte. —

Nunmehr erst können wir sagen, Roger Bacon, ein Zeitgenosse Alberts des Großen, ein Mann, der ihn mit eigenen Augen gesehen, behauptet, Albert sei als «puerulus» bei den Dominikanern eingetreten, er habe das getan wie Thomas von Aquin, da er noch nicht zwanzig Jahre zählte.

Aber es wird entgegengehalten, diese Behauptung im Munde Roger Bacons, des systematischen Nörglers und des ausgesprochenen eifersüchtigen Rivalen Alberts, sei völlig belanglos, ganz unglaubwürdig[3]. Darauf ist zu bemerken: Ein solch direktes Behaupten der Unwahrheit, wie es hier Bacon zugemutet wird, wäre geradezu sinnlos gewesen und hätte seinen Zweck verfehlt. Denn Albert lebte damals noch eine Reihe von Jahren. Die ganze wissenschaftliche Welt kannte ihn. Er war auch keine unbekannte Persönlichkeit am päpstlichen Hofe, für den Bacon seine Schriften bestimmte. Bacon konnte nörgeln, übertreiben, herabsetzen; aber er durfte es nicht wagen, so mit der Wahrheit in Konflikt zu geraten, wie es ihm zugemutet wird.

Ein weiteres zeitgenössisches Zeugnis für den frühen Eintritt in den Orden wäre das von Gerhard von Fracheto in den Vitae Fratrum (ed. Reichert 187): «Frater quidam, vir famae eximiae, excellentis status in Ordine, cum adhuc iuvenculus studeret Paduae. . .»

---

[1] Vgl. die oben angeführte Stelle aus dem Opus minus: «Duos enim, qui fecerunt scripta, vidimus oculis nostris.»

[2] Studien über Albert d. Gr. (Zeitschrift f. kathol. Theologie XXXVI [1912] 305 541).

[3] Vgl. ebd. XXXV (1911) 575.

Es wird indes geltend gemacht, daß die Notiz, da sie den Namen Alberts nicht nenne, sich auch auf einen andern Dominikaner beziehen könne. Wenn nun aber Kodex 818 der Leipziger Universitätsbibliothek an dieser Stelle den Namen Alberts einsetzt, so kann das wenigstens mit dem gleichen Recht als der Ausdruck einer alten Ordenstradition, wie als eine bloße Vermutung [1] angesehen werden. Der Kodex selbst, dessen Alter jener Eintrag teilt, gehört noch dem 13. Jahrhundert an.

Und nun muß behauptet werden, daß die älteren Schriftsteller sämtlich, die ausdrücklich des Alters gedenken, in dem Albert in den Orden trat, ihn in jungen Jahren eintreten lassen und somit jene Tradition teilen. Ich nenne Heinrich von Herford und Johannes Colonna aus dem 14. Jahrhundert, Ludwig von Valladolid, Petrus von Preußen und den Kölner Anonymus vom 15. Jahrhundert. Vier der Aufgeführten nennen das 16. Jahr, Johannes Colonna hat «a pueritia».

Daß Albert erst mit dreißig Jahren ungefähr Dominikaner wurde, beruht auf späterer Berechnung, für welche eine erste, aber noch nicht sichere Grundlage bot Ptolomäus von Lucca, dem Bernardus Guidonis folgte. Sie lassen ihn achtzig und mehr Jahre alt werden. Der erste, welcher Albert ein Alter von ungefähr siebenundachtzig Jahren erreichen läßt, ist Ludwig von Valladolid, dem die meisten Chronisten der späteren Zeit sich anschlossen. Das ist nun aber der nämliche Ludwig von Valladolid, der auch das 16. Jahr als das des Ordenseintritts berichtet.

Aus all dem geht hervor, daß das Zeugnis für das Jugendalter im Zeitpunkt seines Anschlusses an Jordan von Sachsen das beglaubigtere und sicherere ist. Albert wurde 1223 zu Padua Dominikaner [2], und da er noch nicht zwanzig Jahre war, wie Roger Bacon erkennen läßt, oder ungefähr 16 Jahre, wie spätere Nachrichten melden, so ist der Ansatz seiner Geburtszeit um 1207 jedenfalls berechtigter als der andere um 1193.

Das nächste sichere Datum nach 1223 verdanken wir Albert selbst. Er sah mit vielen andern in Sachsen im Jahre 1240 einen Kometen [3]. Mit dieser Zeitbestimmung läßt sich nun zwanglos in

---

[1] Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, Leipzig 1903, 464.

[2] Vgl. B. M. Reichert, Das Itinerar des zweiten Dominikanergenerals Jordanis von Sachsen. Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, hrsg. von St. Ehses, Freiburg 1897, 155.

[3] Meteor. l. 1, tr. 3, c. 5, ed. Paris. IV 504.

Übereinstimmung bringen, was Heinrich von Herford, mag er auch sonst ein noch so wenig zuverlässiger Berichterstatter sein, über jene Lebensperiode Alberts zu erzählen weiß. Er sagt nämlich, daß Albert nach seiner Studienzeit zweimal die Sentenzen zu Köln las, sodann Lektor war in Hildesheim, Freiburg, Regensburg — hier zwei Jahre — und in Straßburg[1]. Die Beobachtung des Kometen in Sachsen im Jahre 1240 kann nach dem von Heinrich von Herford gebotenen Rahmen nur auf Hildesheim treffen. Von da aus wird er wohl auch die Bergwerke im nahen Goslar besucht haben, wovon Albert selbst erzählt. Dann kämen wir nach rückwärts, da das Lesen der Sentenzen regelmäßig zwei Jahre in Anspruch nahm, bis zum Jahre 1236. Albert hätte sonach 1236, nach unserem Ansatze im 29. Jahre seines Lebens, die Sentenzen in Köln zu lesen angefangen. Die vorausliegenden 13 Jahre im Orden hätten seiner Ausbildung gedient.

Für die Zeit nach 1240 würde das Jahr 1241 auf Freiburg, 1242 und 1243 auf Regensburg, 1244 auf Straßburg treffen. Von da ging Albert nach Heinrich von Herford nach Paris. Seine Anwesenheit daselbst im Jahre 1245 wird verbürgt durch eine Notiz Alberts in seinem Kommentar zu den Mineralien im Zusammenhalt mit einer von Spanien her vermittelten geschichtlichen Nachricht. Albert erzählt nämlich von einer merkwürdigen Muschel, welche die Köche des Sohnes des Königs von Kastilien in einem großen Fische gefunden haben und die der kastilische Prinz ihm überreichte[2]. Der Aufenthalt zweier kastilischer Prinzen in Paris wird dann bestätigt durch den spanischen Geschichtschreiber Diego de Castejon, nach welchem der Erzbischof Johann von Toledo bei seiner Rückkehr vom Konzil von Lyon die Söhne Ferdinands III. von Kastilien besuchte[3]. Damit steht das Jahr 1245 fest.

---

[1] Henrici de Hervordia Liber de rebus memorabilioribus sive chronicon, ed. A. Potthast, Gottingae 1859, 201.

[2] «Post hoc autem longo tempore cum essem Parisiis de numero doctorum et grege, contigit advenire ad studium filium regis castellae, cuius coqui, cum pisces emerent etc.» (Albertus, Miner. l. 2, tr. 3, c. 1, ed. Paris. V 49). Das «contigit advenire» legt den Gedanken nahe, daß Albert bei der Ankunft des Prinzen bereits in Paris war, also schon vor Schluß des Konzils von Lyon. Möglicherweise gehörte Albert schon im Studienjahre 1244/45 der Pariser Universität an. Dann müßten auch die vorausgehenden Studienjahre demgemäß gezählt werden.

[3] Jourdain, Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Übersetzungen des Aristoteles, übersetzt von A. Stahr, Halle 1831, 288.

Im Jahre 1248 kam Albert nach Köln zurück und verweilte dort, bis er seine Wanderungen in der deutschen Ordensprovinz antrat, deren Vorstand er auf dem Kapitel zu Worms 1254 geworden war.

Nunmehr können wir die Frage untersuchen, in welchem Zeitpunkte ungefähr Albert an jenes große Unternehmen herantrat, an das sich seine geschichtliche Bedeutung in erster Linie knüpft, nämlich seine Zeitgenossen mit der peripatetischen Philosophie bekannt zu machen.

Es scheint mir keines Beweises zu bedürfen, daß Albert seine schriftstellerische Laufbahn nicht auf philosophischem, sondern auf theologischem Gebiete eröffnete. Die philosophischen Studien hatten innerhalb des Dominikanerordens in den ersten Jahrzehnten seines Bestandes noch kein anerkanntes Recht. Albert und Thomas schufen ihnen erst allmählich Raum und Recht im Studienplan ihres Ordens. Dagegen wird Albert durch seine theologische Lehrtätigkeit zu seinen ersten literarischen Arbeiten veranlaßt worden sein. Wenn er ungefähr vom Jahre 1236 an in Köln zweimal über die Sentenzen las, so wird er hier als eines seiner Erstlingswerke den Sentenzenkommentar geschaffen haben, dessen Entstehungszeit, dem Inhalt nach zu schließen, weit abliegt von seiner theologischen Summe, an der er gegen Ende seines Lebens arbeitete[1]. Der Sentenzenkommentar muß der Hauptsache nach fertig vorgelegen sein, als Albert zu Paris neuerdings über die Sentenzen zu lesen hatte[2] und nun, wie sich zeigen soll, die notwendige Zeit fand, seine literarischen Pläne philosophischer Art ins Werk zu setzen. Aber außer seinem Sentenzenkommentare wird Albert in seiner Stellung als selbständiger Lektor zu Hildesheim, Freiburg, Regensburg und Straßburg eine Anzahl exegetischer Werke geschaffen haben. So hat die Annahme weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich, daß er den umfangreichen Lukaskommentar, dessen angebliches Autograph im Dominikanerkloster zu Regensburg bis zum 17. Jahrhundert aufbewahrt wurde, in der Zeit seiner zweijährigen Lehrtätigkeit als Lektor schuf, als während seiner kurzen und arbeitsreichen bischöflichen Amtsverwaltung. Aber

---

[1] Vgl. H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts d. Gr. mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas, Freiburg 1911, 21.

[2] Die Tatsache, daß im Sentenzenkommentar die Jahreszahlen 1246 und 1249 vorkommen (ed. Paris. XXVII 139 und XXX 354; vgl. Pangerl, Studien über Albert d. Gr. 516), widerstreitet dieser Annahme deshalb nicht, weil Albert seine Schriften fortwährend ergänzte.

wann begann er nun seine philosophischen Paraphrasen aristotelischer Werke?

Als terminus post quem wird allgemein das Jahr 1240 angesehen, da Albert Meteor. l. 1, tr. 3, c. 5 (ed. Paris. IV 504) die Beobachtung eines Kometen in Sachsen in diesem Jahre erwähnt. Meist wird angenommen, daß Albert nicht lange nach diesem Zeitpunkte seine kommentatorische Tätigkeit eröffnete. Einer andern Ansicht ist aber Paul von Loë. «Entgegen der bisher festgehaltenen Meinung halte ich es für wahrscheinlich», sagt er, «daß die Kommentare zu Aristoteles bis auf einzelne vorher publizierte und dann später in das großartige Gesamtwerk aufgenommene Abhandlungen ebenso wie die Summa de creaturis und die beiden ersten Bände der Summa theologica sämtlich zu Köln, und zwar nach dem Jahre 1266, geschrieben wurden. Den ausführlichen Nachweis werde ich an anderer Stelle liefern.» [1] Möglicherweise liegt hier ein Druckversehen (1266 für 1246) vor. Jedenfalls ist mit diesem Ansatz einstweilen nicht zu rechnen, da der versprochene Nachweis bis jetzt fehlt.

Während die vorhin angeführte Stelle aus den Meteora als Grenze nach vorn 1240 kennen lehrt, wird durch die unmittelbar folgende Schrift De mineralibus diese Grenze bis zum Jahre 1244 oder 1245 verschoben durch die Erzählung von der Muschel des kastilischen Prinzen. In den Herbst des Jahres 1248 weist sodann bereits die dritte der physischen Schriften De natura locorum, sofern sie berichtet, daß sie zu Köln verfaßt wurde [2]. Den Beginn der philosophisch-literarischen Tätigkeit Alberts nach 1240 angesetzt, kann De natura locorum, wenn zu Köln verfaßt, deshalb erst Ende 1248 entstanden sein, weil Albert von 1240 bis 1248 nicht in Köln verweilte. In Übereinstimmung mit diesem Ansatze steht die Erzählung von den tiefen Grabungen zu Köln, welche auf die Aushebung der Fundamente für den neuen Kölner Dom bezogen werden und von denen die unmittelbar auf De natura locorum folgende Schrift De causis et progressu elementorum zu berichten weiß. Die beiden De natura locorum vorausliegenden Kommentare, nämlich De physico auditu und De caelo et mundo, enthalten keine bestimmten chronologischen Stützpunkte. Vielmehr berichtet Albert nur im ersten Kapitel des Physikkommentars allgemein, daß er schon seit mehreren

---

[1] Kritische Streifzüge auf dem Gebiete der Albertus Magnus-Forschung (Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein, Köln 1902, Hft 74, S. 126).

[2] «Colonia, in qua et istud volumen compilatum est» (De natura locorum tr. 3, c. 2, ed. Paris. IX 570).

Jahren von seinen Ordensgenossen um eine derartige Schrift ersucht worden sei und daß er nach vielfachem Ablehnen ihrem Verlangen endlich nachkomme[1]. Zur Reife muß dieser Entschluß, den vorausgehenden Darlegungen gemäß, wonach bereits die dritte seiner physischen Schriften zu Köln um 1248 zu stande kam, in Paris, wahrscheinlich in der Endzeit seines Pariser Aufenthalts (1245—1248), gediehen sein, so daß De physico auditu etwa noch dort wenn nicht vollendet, so doch in Angriff genommen worden ist.

Mit diesen Ergebnissen harmoniert nun vortrefflich die wertvolle, bereits oben angezogene Angabe von Alberts Rivalen Roger Bacon, daß die Philosophie zu seiner Zeit den Lateinern gegeben und zu Paris veröffentlicht worden sei und daß ihr Verfasser als eine Autorität gelte. Roger Bacon war ungefähr 1245—1252 in Paris. Auch nach ihm müssen wir somit den Beginn der philosophisch-literarischen Tätigkeit Alberts ungefähr nach 1245 ansetzen[2].

Es war bisher vom Beginn der philosophischen Leistungen Alberts die Rede. Streng genommen enthält das Zeugnis Bacons auch einen Hinweis auf den Endtermin dieser literarischen Arbeit. Indes verdient die Frage eine eingehendere Untersuchung.

Dem älteren Jourdain kommt das Verdienst zu, sie schon 1819 angeregt zu haben. Seine Lösung war dann lange Zeit maßgebend. Der Umstand, daß bereits die letzte der physischen Schriften Alberts von Vinzenz von Beauvais in dem 1250 fertiggestellten Speculum naturale zitiert wird, brachte ihn zu der Vermutung, daß Albert während seines Pariser Aufenthaltes lediglich zum Gebrauch seiner Zuhörer Erklärungen des Aristoteles bekannt gemacht habe, die nun auch Vinzenz von Beauvais benützte. Aber erst später sei die Vollendung seiner nunmehr vorliegenden Kommentare zu stande gekommen. Es muß angenommen werden vor 1264, dem Todesjahre von Vinzenz von Beauvais[2].

In ungefähr die gleiche Zeit rückt den Abschluß der physischen Kommentare hinauf Joach. Sighart. Er beruft sich auf eine bestimmte,

---

[1] «Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate Fratribus Ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus iam praecedentibus annis, ut talem librum de Physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. Ad quod opus licet non sufficientes nos reputemus, tamen precibus Fratrum deesse non valentes, opus, quod multoties abnuimus, tandem annuimus et suscepimus devicti precibus aliquorum» (Phys. l. 1, tr. 1, c. 1, ed. Paris. III 1).

[2] Jourdain, Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Übersetzungen des Aristoteles 288.

gleich näher zu erörternde Stelle von De animalibus, die ihn zu der Überzeugung bringt, daß Albert an der eben genannten Schrift nach seiner Resignation auf den bischöflichen Stuhl zu Regensburg (1262) noch weiter gearbeitet habe [1].

Jessen meint, De animalibus könne vor 1254 nicht begonnen, aber auch vor 1262 nicht vollendet worden sein; ersteres nicht wegen der vielfachen Bezugnahme auf Süddeutschland, letzteres wegen der schon von Sighart angezogenen Stelle, die, wie Jessen meint, von Albert nur als Bischof geschrieben sein kann [2].

Später befaßte sich P. Mandonnet mit dem Problem [3]. Er schlägt einen andern Weg ein und verwendet nur ganz unzweideutig feststehende Daten, um zu einem sichern Resultate zu kommen. Es ist Tatsache, so meint er, daß die physischen Kommentare Alberts in einer ganz bestimmten, erweisbaren Ordnung abgefaßt worden sind. Demnach genügt es, das Datum einzelner von ihnen aufzuzeigen, um die Zeit zu ergründen, auf die sich die Ausarbeitung des ganzen Schriftenkomplexes verteilt. Als festen Stützpunkt kennen wir, wie schon Frhr v. Hertling [4] gezeigt hatte, die Jahre 1256 und 1257, in denen Albert De unitate intellectus und De principiis motus processivi schrieb, welch letztere Abhandlung er dem bereits fertigen Bestand seiner physischen Schriften eingliederte. Daß dieser Schriftenkomplex damals fertig vorlag, geht daraus hervor, daß in eben jener Abhandlung De animalibus bereits erwähnt ist. Auch in De unitate intellectus vom Jahre 1256 kommt Albert auf seine naturwissenschaftlichen Schriften zurück, wenn auch nicht so häufig. Dagegen führt er hier zwölfmal seine Metaphysik an, die dem von Albert aufgestellten Plan gemäß erst nach den physischen und mathematischen Schriften abgefaßt wurde. In der Tat zeigen die Zitate der Metaphysik, daß sie nach den naturwissenschaftlichen Schriften entstanden ist. Denn häufig sind diese früher bearbeiteten Partien erwähnt, am öftesten die eigentliche Physik, aber auch die letzte der physischen Schriften, nämlich De animalibus, und zwar achtzehnmal.

Das Resultat von Mandonnet reicht weiter, als ursprünglich zu erwarten war. Das Hauptwerk der kommentatorischen Tätigkeit

---

[1] Joach. Sighart, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857, 351.

[2] Meyer-Jessen, Alberti Magni de vegetabilibus libri VII, Berol. 1867, 679.

[3] Revue Thomiste V 98 ff.

[4] Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung 62.

Alberts zu Aristoteles lag 1256 bereits vollendet vor, einschließlich der Metaphysik.

Mandonnet behält im Vertrauen auf die Richtigkeit der von ihm befolgten Methode direkt sein Ziel im Auge, ohne auf die seit Jourdain gefühlten Schwierigkeiten in chronologischer Beziehung genauer Rücksicht zu nehmen. In der Tat erscheinen diese Schwierigkeiten wenig begründet. Denn was zunächst Jourdain selbst betrifft, so sucht er als chronologische Stützpunkte zu benützen des Bartholomäus Anglikus De proprietatibus rerum und das Speculum naturale des Vinzenz von Beauvais. Von dem ersteren, dessen Werk er zwischen 1260 und 1269 vollendet sein läßt, meint er, daß er Albert häufig benütze[1]. Einen Beweis hierfür hat er nun allerdings nicht gegeben, und es wird ein solcher auch nicht möglich sein. Denn wie A. E. Schönbach zeigt, muß De proprietatibus rerum gegen 1240 entstanden sein[2], in einem Zeitpunkt also, in dem Albert erst zu schreiben begann. Wie kam denn nun aber Jourdain zu der irrigen Annahme, daß Bartholomäus Albert den Großen benützt habe? Weil in Inkunabeldrucken vom Werke des Bartholomäus tatsächlich ein Albertus zitiert ist. Allein bei näherem Zusehen ergibt sich, daß es sich hier um einen Druckfehler handelt: Albertus steht für Alfredus, nämlich für Alfredus Anglikus[3].

Anders verhält es sich mit Vinzenz von Beauvais. Ihm lagen die physischen Schriften des Albertus Magnus, auch De animalibus, in Wirklichkeit vor. Allein trotzdem läßt sich das Speculum des Vinzenz nicht als chronologischer Stützpunkt verwerten. Denn es erfuhr nach seiner erstmaligen Vollendung noch Zusätze, so daß

---

[1] Jourdain, Forschungen 288 329.

[2] A. E. Schönbach, Des Bartholomäus Anglikus Beschreibung Deutschlands gegen 1240 (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XXVII, Innsbruck 1906, 54 ff).

[3] Ich benütze einen Frühdruck von De proprietatibus rerum von Ant. Koburger in Nürnberg vom Jahre 1483. In doppelter Beziehung kann derselbe Anlaß zu Verwechslungen, die auf Albertus Magnus führten, geben; einmal durch die Kürzung Albu für Albumasar, dann dadurch, daß l. 17, c. 2 tatsächlich mehrmals Alber(tus) und zweimal der ausgeschriebene Name vorkommt. Aber stutzig muß machen, daß es in dem gleichen Kapitel heißt: «Hec de proprietatibus arborum et plantarum contraximus de verbis Arest(otelis) l. I vegetabilium et glo(ssa) alber(ti), qui transtulit et exposuit eundem.» Albert d. Gr. kann hier deshalb nicht gemeint sein, weil er als Übersetzer nicht tätig war. In Wahrheit betrifft die Stelle Alfredus Anglikus, welcher als Übersetzer und Kommentator von De vegetabilibus bekannt ist und anderwärts auch in unserem Inkunabeldruck (vgl. l. 17, c. 98: sicut dicit alfredus super finem primi libri vegetabilium) als Verfasser des Kommentars De vegetabilibus genannt wird.

sowohl 1244 als 1253 als Jahr des Abschlusses genannt wird[1]. Außerdem verraten die Handschriften «gleichsam chronologisch Schichten der Interpolationen»[2]. Daraus geht hervor, daß das Speculum des Vinzenz nach unserem jetzigen Stand der Kenntnis als Ausgangspunkt chronologischer Feststellungen sich nicht eignet.

Wie steht es aber mit den späteren Ansätzen von Sighart und Jessen?

Letzterer findet, daß Albert De vegetabilibus Beobachtungen erwähnt, die sich auf Niederdeutschland beziehen und von Albert auf seinen Reisen als Provinzialminister vom Jahre 1255 an gemacht worden sein müssen. De animalibus werden dagegen sehr häufig Dinge erwähnt, die Oberdeutschland berühren. Diese Schrift könne daher erst vom Jahre 1260 an geschrieben worden sein, d. h. von der Zeit an, wo Albert in Regensburg Bischof war.

Daß Albert De animalibus häufig auf Oberdeutschland zu sprechen kommt, ist nicht zu leugnen. Aber die Bezugnahme auf Niederdeutschland bleibt ganz unbestreitbar überwiegend. Speziell gedenkt Albert ein paarmal der Stadt Köln[3] in einer Weise, daß wohl auch diese Schrift dort verfaßt worden sein dürfte. Was aber Alberts Wahrnehmungen in Süddeutschland betrifft, so finden sie eine ausreichende Erklärung aus seinem Aufenthalt daselbst in seiner Jugendzeit, aus seinem mehrjährigen Lektorat in süddeutschen Klöstern und endlich auch aus seinen Reisen als Provinzialminister, die ihn mehr als einmal auch nach Oberdeutschland führten.

Eine besondere Bedeutung für die späte Datierung der kommentatorischen Tätigkeit Alberts oder wenigstens eine nachträgliche Ergänzung von De animalibus in oder nach der Bischofszeit Alberts zu Regensburg wurde nach dem Vorgang Sigharts einer einzelnen Stelle der soeben genannten Schrift beigelegt. Albert sagt hier von einer Wahrnehmung an den Fischen, die er selbst gemacht hat: «quod expertus sum in villa mea super Danubium» (De animalibus l. 7, tr. 1, c. 6, ed. Paris. XI 383). Man hat in dem villa mea den Hinweis auf einen eigentlichen Besitz Alberts erblicken wollen und demgemäß an die bischöfliche Burg Donaustauf östlich von Regensburg gedacht. Allein es ist äußerst unwahrscheinlich, daß Albert diese Burg, welche regelmäßig castrum heißt, als villa bezeichnete. Villa

---

[1] R. Seeberg in Protest. Realenzyklopädie[3] XX 665 669.

[2] K. Prantl, Geschichte der Logik III, Leipzig 1867, 78.

[3] Vgl. ed. Paris. XI 332[a] 385[b] 406[a] 414[b].

ist vielmehr im mittelalterlichen Sprachgebrauch ein aus mehreren Ansiedlungen bestehender Ort, oft eine Stadt (vgl. das französische ville). Mir ist darum viel wahrscheinlicher, daß in dem «in villa mea super Danubium» ein Hinweis Alberts auf seine Vaterstadt Lauingen an der Donau gelegen ist, wo Albert seine Jugend verlebte. Jedenfalls scheint mir diese Stelle eine sichere Grundlage zu chronologischen Bestimmungen nicht zu bieten [1].

Es besteht somit keine triftige Instanz gegen die aus den Zitationen von De unitate intellectus und De principiis motus processivi sich ergebende Folgerung, daß Albert um die Mitte der fünfziger Jahre des 13. Jahrhunderts mit der Hauptarbeit seiner kommentatorischen Tätigkeit zu den Schriften des Aristoteles fertig war. Erst später allerdings trat er an die Erklärung der ethischen und politischen Schriften des Philosophen heran. Wenn er aber mit einer ausgedehnten Arbeit, wie sie namentlich seine physischen Kommentare darstellen, in dem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von ca 1245 bis 1255 zu Ende kommen konnte, so darf nicht vergessen werden, daß diese große Leistung durch ein bis in die Jugend zurückreichendes Interesse, ein von frühester Zeit an betätigtes Studium und einen regen Sammeleifer ermöglicht war.

---

[1] Vgl. die genaueren Ausführungen in meinem Aufsatze «Albertus Magnus und die bischöfliche Burg Donaustauf» (Histor.-polit. Blätter CXLIX [1912] 829 ff).

Der Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien nach seiner erkenntnistheoretischen Tragweite.

Von Max Ettlinger.

Bereits im Vorwort meiner «Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie» (Köln 1903) durfte ich auf ein Wort Georg von Hertlings mich berufen, das in der Schrift «Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung» (Bonn 1875) zu lesen steht:

> «Philosophie und Theologie haben keineswegs an der Bewahrung oder Nichtbewahrung der Deszendenztheorie, solange man bei ihrem nächsten Inhalt stehen bleibt, das entscheidende Interesse, das eine unrichtige Schätzung ihrer Tragweite dafür in Anspruch nimmt.»

Galt es damals und gilt es vielfach noch heute, einer Überschätzung der biologischen Entwicklungslehre hinsichtlich ihrer philosophischen Tragweite vorzubeugen, so ist es doch auch hinwiederum nicht möglich, bei dieser negativen Grenzregulierung stehen zu bleiben. Es müssen vielmehr auf der andern Seite die positiven Erkenntniswerte allgemeinen Belangs immer deutlicher herausgearbeitet werden, die in dieser wie jeder andern spezialwissenschaftlichen Neueinsicht enthalten sind und die gerade aus der Deszendenzlehre sich alsbald gewinnen lassen, sobald man sie aus der mechanistischen Verunstaltung befreit hat, die ihr zunächst durch die darwinistische Zuchtwahltheorie widerfahren war.

Damit entfällt auch alsbald das Mißtrauen, dem die biologische Entwicklungslehre namentlich deshalb in philosophischen Kreisen noch vielfach begegnet, weil man als ihre notwendige Konsequenz eine Relativierung und Subjektivierung aller festen Begriffe und Wahrheiten fürchtet. Die Entwicklungslehre als solche, auf ihren eigentlichen Erkenntnisinhalt beschränkt, verdient diesen Vorwurf nicht. Sondern bei ihrer allein möglichen und haltbaren teleologischen Auffassung und Begründung wird sie sich, so darf man hoffen, sogar

noch einmal als eine starke Stütze jener höheren Einsichten erweisen. In dieser Zuversicht bestärken die Schlußfolgerungen, zu denen schon auf dem engeren psychophysischen Gebiet die deszendenztheoretische Auffassung der spezifischen Sinnesenergien zu drängen scheint. Die Konstanzlehre von den spezifischen Sinnesenergien, wie sie Johannes Müller begründet hat, sieht in den einzelnen Modalitäten der Sinnesempfindungen nur subjektive Spiegelungen der eigenen Nervenzustände. Schon Du Bois-Reymond hat in seiner Gedächtnisrede auf Müller [1] betont, daß diese Lehre eine physiologische Entsprechung zu Fichtes subjektivem Idealismus darstellt. Und Weinmann [2] hat sie 1895 geradezu als den «physiologischen Niederschlag des erkenntnistheoretischen Subjektivismus» bezeichnet. Demgegenüber nötigt gerade die Annahme eines Anpassungscharakters der spezifischen Sinnesenergien, wie ich sie unlängst im Sinne von Wundts «Prinzip der Anpassung der Sinnesfunktionen an die Reize und der Sinneswerkzeuge an die Funktionen» mit Belegen aus der vergleichenden Psychologie zu festigen und auszubauen versuchte [3], zu dem Schluß, daß die Modalitäten der Empfindung kein subjektives Gebilde des psychophysischen Organismus sein können; sondern daß sie im Gegenteil langsam und mühsam, aber dafür auch sicher aufgebaute und immer übereinstimmender gestaltete Erkenntnisbilder einer realen Außenwelt und ihrer realen Grundqualitäten darstellen. Schon Geyser in seinem «Lehrbuch der allgemeinen Psychologie» [4] hat betont, daß nach seiner Überzeugung die Wundtsche Anpassungstheorie, zumal durch ihre Ableitung aller Sinnesmodalitäten aus einem einzigen primitiven Sinne, eine gewisse Rehabilitierung der aristotelischen Grundauffassung bedeutet. Denn schon Aristoteles hat den Hautsinn als allgemeinsten Grund- oder Ursinn angesehen. Und diese Rehabilitierung in einer dem jetzigen Wissensstand entsprechenden Form wird sich nach meiner Überzeugung um so sicherer vollziehen, je klarer und bestimmter mit Hilfe der tierpsychologischen Einsichten die Anpassungstheorie entwickelt und ausgebaut wird. Schon das Vorhandensein einer Tierpsychologie als solcher beweist, daß uns nicht, wie die Kantsche Schule meint, jeder Einblick in die An-

[1] Am 8. Juli 1858 in der Berliner Akademie der Wissenschaften; vgl. Akademie-Berichte.

[2] Vgl. Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien, Hamburg u. Leipzig 1895, 13 u. 76 ff.

[3] Im Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXVI (1913) 44—67.

[4] 2. Aufl., Münster 1911, 226 ff u. 320 ff.

schauungsformen andersartiger «Intelligenzen» verschlossen ist. Gerade die Tierpsychologie erschließt uns auf dem Gebiet der Sinneswahrnehmung bis zu einem gewissen Grad diese geleugneten Möglichkeiten und zeigt uns eine verschiedenstufige, nach gesetzlicher Ordnung fortschreitende Bereicherung und wachsende Mannigfaltigkeit des sinnlichen Weltbildes verschiedenartiger Wesen. Wohl hängen die Grundqualitäten eines jeden solchen Weltbildes und ihre immer deutlichere Sonderung ab von der Entwicklungsstufe, welche das betreffende sie erschließende Sinnesorgan erreicht hat. Aber die Grundqualitäten sind offenbar nicht das Werk dieses Sinnesorgans, sondern es verhält sich umgekehrt. Das Sinnesorgan und seine spezifischen Funktionen sind das Werk einer qualitativ bestimmten besondern Wirkungsweise aus der realen Außenwelt, für welche immer besser zugänglich zu werden, der immer genauer sich anzupassen für die betreffende Art der Lebewesen zu einer Lebensnotwendigkeit geworden ist.

Aristoteles hat die besondere Zuverlässigkeit und unmittelbare Wirklichkeitserfassung, welche er dem Tastsinn als dem Grundsinn zuerkennt, vor allem damit begründet, daß dieser Sinn allen empfindenden Wesen gemeinsam und für ihrer aller Leben notwendig sei. Wo immer wir nun aber eine jener andern Sinnesqualitäten, die man zum Unterschied von denen des Tastsinnes eigentlich schon seit Aristoteles[1] als sekundäre Qualitäten zu bezeichnen pflegt, zur spezifischen Sonderempfindung ausgebildet finden, gilt von dieser für die betreffende Organismenart das gleiche, was Aristoteles für alle Organismen dem Tastsinne zuerkennt. Auch diese sekundäre Sinnesmodalität ist dann allen normal entwickelten Individuen der gleichen Art (und des gleichen Geschlechts) gemeinsam und für sie alle zum Leben notwendig[2]. Ein jeder Sinn entwickelt sich oder bildet sich

[1] Vgl. Baeumker, Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten (Philos. Jahrbuch XXI [1908] 293 ff und Archiv für Geschichte der Philosophie XIV [1908] 492 ff).

[2] Wenn Leon Asher (Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien und seine Beziehung zur Entwicklungslehre, in Zeitschrift für Sinnesphysiologie XLI [1906] 157 bis 181) bei den höheren Sinnen ihre besondere Nutzbarkeit für die Bedürfnisse des Individuums infolge der Möglichkeit größerer psychischer Verkettungen betont, so ist nicht einzusehen, inwiefern nicht auch die sog. niederen Sinne (der Ausdruck ist ganz anthropozentrisch geprägt) der gleichen Dienstleistung fähig sein sollten. Die Teleologie einer jeden organischen Form kann nur mit Bezug zu ihrer eigenen Umwelt verstanden werden; das hat neuerdings J. v. Uexküll (Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin 1909) mit Fug und Recht betont.

zurück nach dem Maß des praktischen Bedürfnisses. So finden sich z. B. die Organe des statischen Sinnes besonders ausgebildet bei den Tieren, die im Wasser und in der Luft leben, also nicht durch den festen Boden unter ihren Füßen über oben und unten orientiert sind; oder wir treffen bei Fischen und bei Amphibien, solange sie im Wasser leben, die besondern Organe der Seitenlinie zur Wahrnehmung der Wasserströmungen; anderseits finden wir bei Wassertieren das Gehör nur wenig oder gar nicht ausgebildet, und bei unterirdisch lebenden Tieren bilden sich die Augen zurück, während andere Ersatzorgane bei ihnen sich wieder um so stärker entwickeln usf.

Da nun aber ferner trotz der unendlich verschiedenen Lebensumstände, in denen die verschiedenen Organismenarten sich bewegen, im Grunde doch immer und überall wieder die gleichen Grundqualitäten der Sinne sich entwickelt finden, da wir sogar zur sinnlichen Widerspiegelung einer und derselben Reizklasse sehr verschiedenartige Werkzeuge bei gleichartigem Verwendungszweck ausgebildet finden — man denke nur etwa an die so verschiedenartigen und doch letzten Ends gleich funktionierenden Augenformen bei gewissen Tintenfischen und bei den Wirbeltieren —, so folgt hieraus abermals, daß nicht die Sinnesorgane und ihre Funktion das erste sind und dann die sekundären Qualitäten nur deren subjektives Erzeugnis; sondern es folgt vielmehr, daß außer und über der verschiedenformigen Organismenwelt reale Reizqualitäten gegeben sein müssen und ihren stetigen Einfluß ausüben müssen, und daß erst dieser Einfluß der Außenwelt zur allmählichen Ausbildung der verschiedenartigen und verschiedengradigen Anpassungsformen der Organe und ihrer Funktionen Anlaß gegeben haben kann. Wo eine Anpassung stattfinden soll, und zwar eine stetig fortschreitende und gleichstrebig an den verschiedensten Stellen und auf den verschiedensten Wegen sich vollziehende, da muß doch vor allem ein reales und dauerndes Anpassungsobjekt vorhanden sein, an welchem die Anpassungsrichtung sich immer wieder orientieren und teleologisch bestimmen kann.

Von einem verschiedenen Subjektivitätscharakter der sog. primären und sekundären Sinnesqualitäten kann unseres Erachtens nicht in dem erkenntnistheoretischen Sinne gesprochen werden, als sei nur die räumliche Ausdehnung jenseits der Sinne real vorhanden und werde vor allem vom Tastsinne wirklichkeitsgemäß empfunden; als beständen hingegen Farben, Töne, Gerüche usw. nicht draußen real,

sondern nur subjektiv als Erzeugnisse der betreffenden spezifischen Sinnesenergien. Die Erkenntnis des Anpassungscharakters aller spezifischen Sinnesenergien muß vielmehr zu der Einsicht führen, daß primäre und sekundäre Sinnesqualitäten gleichermaßen eine reale Grundlage in der Außenwelt haben müssen, und daß sie freilich zugleich auch in einem und demselben Sinne subjektive, d. h. in ihrer Zuverlässigkeit von den vermittelnden Sinneswerkzeugen abhängige Gegenbilder jener Außenrealität sind. Auch die räumliche Ausdehnung wird uns ja vom Tastsinne durchaus nicht (wie noch Aristoteles annahm) mit voller Unmittelbarkeit und Klarheit und quantitativer Bestimmtheit an die Hand gegeben, sondern auch unsere räumliche Orientierung in der Außenwelt ist, wie die verschiedenen Lokalzeichentheorien dartun, ebenso an bestimmte Entwicklungsstufen gebunden, wie es bei der fortschreitenden qualitativen Orientierung in der Außenwelt der Fall ist; und beide Entwicklungswege stehen sogar in unlöslichem Zusammenhang [1].

Wenn nun allerdings ein verschiedener Subjektivitätscharakter der primären und sekundären Sinnesqualitäten im erkenntnistheoretischen Sinn geleugnet werden mußte, so liegt es uns hinwiederum fern, zu bestreiten, daß den verschiedenen Sinnesmodalitäten nicht eine verschiedengradige Beimischung subjektiver Bewußtseinsmomente zugegeben sein könne, hinter der schließlich das objektive Bewußtseinselement ganz in den Hintergrund treten kann. Schon die menschliche Selbstbeobachtung zeigt, daß eine jede Sinnesklasse um so mehr von subjektiven Gefühlstönen begleitet und schließlich übertönt werden kann, je primitiver sie entwickelt ist bzw. funktioniert. Während wir bei unsern höheren Sinnen, bei Gesicht und Gehör, die einzelnen Qualitäten, also die verschiedene Höhe und Lautheit der Töne, die verschiedene Helligkeit und Farbigkeit der Gesichtseindrücke, mit aller Sicherheit auseinanderhalten und sogar eine jede eigens benennen, sind wir dazu bei den Eindrücken der andern minder entwickelten Sinne weit weniger im stande und unterscheiden

---

[1] Vgl. hierüber Ettlinger, Zur Entwicklung der Raumanschauung bei Mensch und Tier (Münchener Philos. Abhandlungen, Leipzig 1911, 77—99), und: Der Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien im Lichte der vergleichenden Psychologie (Philos. Jahrbuch a. a. O.). — Daß hinwiederum bei Johannes Müller seiner Lehre von den spezifischen Sinnesenergien ein Nativismus hinsichtlich der Raumanschauung entspricht, hat bereits Weinmann (Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien 34 f) betont. Vgl. hierzu auch Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit[4], Straßburg 1911, 50 149 ff u. ö.

schon die verschiedenen Gerüche und Geschmacksnuancen und erst recht die verschiedenen Dimensionen des Hautsinnes vor allem nach dem verschiedenen Grad ihrer sinnlichen Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit — geschweige denn, daß wir für eine jede von ihnen in unserer Sprache eine eigene Bezeichnung hätten, wie für Farben und Töne. Und wie es sich bei der Stufenfolge menschlicher Sinnesmodalitäten verhält, so müssen wir es auch bei der phylogenetischen Aufeinanderfolge der tierischen annehmen. Je tiefer wir zu den primitivsten Formen herabsteigen, desto mehr und desto allgemeiner treten die spezifischen Empfindungsgegenbilder der realen Reizqualitäten in den Hintergrund, desto ausschließlicher erfüllen sinnliche Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, anders ausgedrückt Schmerz und Wollust, den Bewußtseinsinhalt.

Es hat also in diesem Sinne die fortschreitende Ausbildung und Anpassung der spezifischen Sinnesenergien, weit entfernt, einer Subjektivierung des sinnlichen Weltbildes zu dienen, im Gegenteil eine immer größere Entsubjektivierung, eine immer allseitigere und feinere Angleichung der sinnlichen Vorstellungen an die objektiven Verhältnisse der Außenwelt zur Folge. Je höher und spezieller wir die Sinnesorgane und ihre Funktionen entwickelt finden, desto weniger dienen sie nur erst zur Weckung von Schmerz und Wollust, die auch «den Wurm bewegen», desto tauglichere Werkzeuge werden sie, um zunächst das sinnliche Zurechtfinden in der Außenwelt zu vervollkommnen und schließlich in den Dienst und unter die Kontrolle jener höheren geistigen Erkenntniskräfte zu treten, dank denen sich auch unser sinnliches Weltbild noch weiter und sicherer ausbaut; man denke nur an Mikroskop und Teleskop.

Gerade aus der Einsicht, daß wir nach der körperlich-sinnlichen Seite unseres Wesens im eng verflochtenen Zusammenhang mit dem ganzen physischen Kosmos stehen, vermag unser Geist die Zuversicht um so fester zu begründen — die ihn von je beseelt hat und durch lebensfremde Philosopheme nicht ernstlich erschüttert werden konnte —, daß das Weltbild, welches er sich schauend und denkend aufbaut, nach seinem grundlegenden Material und seinen wesentlichen Gesetzen ein wahres ist. Gegenüber der mechanistischen Weltansicht, welche schon der Begründer der modernen Psychophysik, Fechner, als die «Nachtansicht» kennzeichnete, tritt die qualitativ-teleologische «Tagesansicht» gerade durch die universelle Anwendung der psychophysischen Erkenntnismittel wieder in ihr nur durch anthropozentrische Blickenge gefährdetes Recht. Und dieser letzte Schluß ist gewiß auch wieder

im Sinne des großen Physiologen Johannes Müller, der in seiner Grundansicht vom organischen Leben stets Aristoteliker geblieben ist[1] und betont hat: «Die Physiologie ist keine Wissenschaft ohne den Anfang und das Ende der Philosophie.»

Wir betonten oben die universelle Anwendung der psychophysischen Erkenntnismittel. Solange man den Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien nur im einzelnen ins Auge faßt, könnte es wohl scheinen, als ließen sich daraus sogar Argumente für die Subjektivität aller sinnlichen Erkenntnis gewinnen. Sobald man aber — und das ist zur Erfassung der erkenntnistheoretischen und überhaupt der philosophischen Tragweite einer jeden spezialwissenschaftlichen Theorie stets notwendig — die Lehre vom Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien in ihrer Totalität erfaßt, kann die Konsequenz allein im Sinne eines «gemäßigten Realismus» gezogen werden. Für einen «extremen» oder «naiven Realismus» wird man hinwiederum die Anpassungstheorie auch nicht in Anspruch nehmen können, da ja der Grad der rein sinnlichen Wirklichkeitsentsprechung immer von der Ausbildungshöhe des perzipierenden Organs abhängig bleibt und somit von einer absoluten Adäquatheit niemals gesprochen werden kann. Insofern dürfte die Anpassungstheorie auch einen gangbaren Mittelweg eröffnen in der Kontroverse zwischen «Wirkungstheorie» und «Abbildungstheorie», wie sie in den letzten Jahren im «Philosophischen Jahrbuch» der Görres-Gesellschaft sich abgespielt hat und manchmal von einem gegenseitigen Nichtmehrverstehenkönnen physikalischer und metaphysischer Denkweise bedroht erschien. Daß der Ausgleich und die Verständigungsmöglichkeit, wie sie für diese Schwierigkeit aus den Tatsachen der vergleichenden Biologie und Psychologie erschlossen werden kann und in dem Anpassungsbegriff sich konzentriert, auch mit den Grundansichten der modernen Physik wohlverträglich ist, das mögen schließlich noch die Worte eines führenden, zeitgenössischen Vertreters dieses Fachs bezeugen, der zugleich über die philosophischen Voraussetzungen und Tragweiten seiner Spezialwissenschaft sich Rechenschaft zu geben weiß. Sir Oliver Lodge schrieb in einem Aufsatz über «Die christliche Gottesidee»[2] den weitblickenden Satz:

---

[1] Vgl. die Zitate bei Otto Willmann, Geschichte des Idealismus III[2], Braunschweig 1907, 934.

[2] Im «Hibbert Journal» IX (1911) 698. Der englische Urtext lautet: «We are part of the Universe, our senses have been evolved in and by it; it follows

«Wir sind ein Teil des Weltalls, und unsere Sinne sind innerhalb desselben und unter seinem Einfluß entwickelt worden. Daraus folgt, daß sie mit ihm im Einklang stehen, und daß der Weg, auf dem es an unsere Sinne sich wendet, ein wahrheitsgetreuer ist.»

In diesen Worten mag man auch den Grundgedanken der voranstehenden Überlegungen ausgesprochen finden.

---

that they are harmonious with it, and that the way it appeals to our senses, is a true way.»

Bemerkungen zur logischen Stellung des verneinenden Urteils und zur Theorie des Urteils überhaupt.

Von Joseph Geyser.

Die Frage nach dem logischen Verhältnis des verneinenden Urteils zum bejahenden steht in innerem Zusammenhang mit der Frage nach dem allgemeinen Wesen des Urteils überhaupt. Wenn nämlich das verneinende Urteil, statt dem bejahenden logisch nebengeordnet zu sein, in der Leugnung der Wahrheit des entgegengesetzten positiven Urteils besteht, so gibt es nach dem Gesichtspunkte der Qualität nur eine einzige Art des elementaren Urteils; und dessen logisches Wesen würde mit dem des bejahenden Urteils zusammenfallen. Somit berührt sich die Bestimmung der logischen Stellung des negativen Urteils mit der Frage, ob das wesentliche Moment des Urteils derart sei, daß es dem elementaren Urteil den Charakter der Bejahung oder Position verleihe.

Für die Logik des Aristoteles bedeuteten bejahendes und verneinendes Urteil zwei koordinierte Arten des elementaren Urteils[1]. In der neueren Logik erfreut sich dagegen die entgegengesetzte Anschauung namhafter Anhänger. Den treffendsten Ausdruck hat ihr Sigwart durch die Formel gegeben: Es gibt keine verneinende, sondern nur eine verneinte Kopula; denn eine «Kopula», die nicht verbinden, sondern trennen würde, ist ein Widerspruch in sich. Auch ich habe mich in meinen «Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre»[2] dieser

---

[1] Heinr. Meier (Die Syllogistik des Aristoteles Tl 2, Tübingen 1900, 370) meint zwar, Aristoteles sei auf dem Wege gewesen, das bejahende Urteil dem verneinenden überzuordnen und das letztere lediglich als die Ablehnung des entgegenstehenden positiven zu werten, räumt aber doch ein, daß er tatsächlich beide Urteile einander als objektive Begriffsverbindung und -trennung beigeordnet habe.

[2] Münster 1909, 148—152. Mit der in den «Münchener philosophischen Abhandlungen», Leipzig 1911, auf S. 196—254 veröffentlichten Arbeit von Ad. Reinach «Zur Theorie des negativen Urteils» setze ich mich im Archiv f. d. ges. Psychologie

Auffassung des negativen Urteils angeschlossen, weil mir aus der intentionalen Natur des Urteils zu folgen schien, daß dieses primär in einer Bejahung des Prädikates vom Gegenstande bestehen müsse. Doch sind mir inzwischen Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung gekommen. Diese möchte ich wegen ihrer Bedeutung für die allgemeine Theorie des Urteils im folgenden vorlegen.

I.

Es handelt sich um die Frage, ob das verneinende Urteil dem bejahenden logisch nebengeordnet oder untergeordnet ist. Letzteres wäre der Fall, wenn der ursprüngliche Sinn eines verneinenden Urteils gemäß der besonders von Sigwart und B. Erdmann vertretenen Ansicht in der Ablehnung des ihm entgegengesetzten positiven Urteils bestünde; wenn also das Urteil «S ist nicht P» nur ein abgekürzter Ausdruck für die Behauptung wäre: «Es ist falsch, daß S P ist.» Man erkennt nun leicht, daß, wenn dies in der Tat der legitime Sinn des elementaren verneinenden Urteils wäre, dieses überhaupt kein elementares Urteil darstellte, sondern ein Urteil über ein Urteil, nämlich die Beurteilung eines positiven Urteils auf seine Wahrheit oder Falschheit. Zweifellos ist eine solche Beurteilung an und für sich durchaus möglich und in vielen Fällen auch erforderlich. Das kann also nicht in Frage gestellt werden. Sondern nur darüber sind Zweifel möglich, ob in einer solchen ablehnenden Beurteilung positiver Urteile der primäre Sinn der einfachen verneinenden Urteile zu suchen sei. Angenommen nun, es sei so, d. h. der Satz «S ist nicht P» bedeute nach seinem Sinn: «Es ist falsch, daß S P ist», so sind wir berechtigt zu fragen, welche Qualität danach das in Frage stehende Urteil habe.

In dem Urteil, auf das sich unsere Fragestellung bezieht, kommt der sprachliche Ausdruck der Negation nicht vor. Lautet es ja doch: «Es ist falsch, daß S P sei.» Logisches Subjekt oder Gegenstand dieses Urteils ist das primäre Urteil «S ist P», während das Prädikat in der Anwendung des Begriffes der Falschheit auf dasselbe besteht. Es wird gesagt: «Das Urteil ‚S ist P' gehört zu den falschen Urteilen»; oder auch: «Dem Urteil ‚S ist P' eignet das Merkmal der Falschheit.» Das sind aber Positionen oder Bejahungen. Das als «verneinendes» bezeichnete Urteil wäre somit nach seinem Sinn ein posi-

XXVI (1913) auseinander. Diese von analytischem Talent ihres Verfassers zeugende Abhandlung vermengt leider zu ihrem Schaden Logisches und Psychologisches.

tives Urteil über ein positives Urteil; und es gäbe eigentlich überhaupt kein verneinendes Urteil.

Man wird einwenden, die Bejahung der Falschheit des ursprünglichen positiven Urteils sei identisch mit der Verneinung der Wahrheit desselben, und so werde im verneinenden Urteil eben doch eine Verneinung ausgesagt. In der Tat ist die Falschheit eines Urteils nichts anderes als seine Nicht-Wahrheit. Darum würde man, statt zu sagen: «Es ist falsch, daß S P ist», sich entsprechender ausdrücken, wenn man sagte: «Es ist nicht wahr, daß S P ist.» [1] Nur sieht man jetzt sofort, daß durch die neuere Interpretation der verneinenden Urteile deren Sinn mit nichten klargestellt ist; denn sie ersetzt ja nur die eine Verneinung durch eine andere und läßt somit die Frage nach dem Sinn des Nicht aufs neue entstehen. Wollte man antworten, dieser Sinn liege in der Fürfalscherklärung des Urteils «S ist P», so drehte man sich, wie gezeigt, im Kreise. Man ist daher gezwungen, zuzugeben, daß der Sinn des verneinenden Urteils: «Es ist nicht wahr, daß S P ist», nur in der Ausschließung des Urteils «S ist P» vom Umfang der wahren Urteile bzw. des Merkmals der Wahrheit von den Merkmalen jenes Urteils bestehen könne. Ein solches Urteil ist nun aber seinem kontradiktorischen positiven Urteil: «Es ist wahr, daß S P ist», logisch nebengeordnet. Eben diejenigen Glieder nämlich, welche dieses Urteil verbindet, trennt jenes, und zwar, ohne daß es logisch irgend einen Schritt mehr enthielte als das positive Urteil. Somit trifft für den Fall des ablehnend beurteilenden Urteils die eingangs erwähnte neuere Theorie des negativen Urteils sicherlich nicht zu.

Auch für das elementare verneinende Urteil von der Form «S ist nicht P» kann die neuere Theorie nicht gelten. Denn es ist einfach nicht richtig, daß der eigentliche und ursprüngliche Sinn

---

[1] Natürlich müssen dennoch «nicht wahr» und «falsch» unterschieden werden. Denn man dürfte z. B. die aristotelische Bestimmung des Urteils: «Eine Aussage, die entweder wahr oder falsch ist», nicht formulieren: «Eine Aussage, die entweder wahr oder nicht wahr ist», weil es Aussagen gibt, von denen man negieren muß, daß sie wahr seien, ohne daß man ihnen damit die Eigenschaft zuschriebe, falsch zu sein. «Nicht wahr» ist eben auch dasjenige, bei dem die Disjunktion «Wahrheit oder Falschheit» überhaupt nicht in Frage kommt. Ist aber das Subjekt der Aussage ein Urteil, so kommt für dasselbe diese Disjunktion allerdings in Frage. Und wenn man darum von ihm aussagt, es sei nicht wahr, so hat dies den Sinn, daß ihm jene Eigenschaft fehlt, die es haben sollte. Damit man nun diese Verwendung des «nicht wahr» von der davor erwähnten klar unterscheide, gebraucht man statt seiner den Ausdruck «falsch». Der Sinn dieses positiv lautenden Ausdrucks ist somit eine Negation.

dieser Aussage darin bestehe, vom versuchsweise gebildeten positiven Urteil «S ist P» die Wahrheit zu verneinen. Vielmehr ist letzteres eine ganz neue Erwägung, weil eine Reflexion über ein logisch — die psychologischen Vorgänge bei der Urteilsbildung sind für die logischen Urteilsverhältnisse belanglos — schon fertiges Urteil. Es ist dies eine Reflexion, der ebensowohl ein verneinendes als ein bejahendes Urteil zum Objekt gesetzt werden kann. Der wirklich gemeinte Sinn des Urteils «S ist nicht P» liegt in der Ausschließung des S vom Umfange des P bzw. des Merkmals P vom Inhalt des S. Wie im Urteil «S ist P» P von S bejaht wird, so wird ebenso unmittelbar im Urteil «S ist nicht P» P von S verneint. Und nur die Erkenntnis dieses Getrenntseins des P von S gibt dem neuen Urteil: «Es ist nicht wahr, daß S P ist», das logische Fundament. Die beiden Urteile: «S ist nicht P», und: «Es ist nicht wahr (oder: es ist falsch), daß S P ist», sind auch aus dem Grunde nicht dasselbe Urteil, weil sie sowohl ein anderes logisches Subjekt als auch ein anderes logisches Prädikat besitzen. Im ersten ist der Begriff S, im zweiten das Urteil «S ist P» Subjekt, und in jenem bildet der Begriff P, in diesem der Begriff der Wahrheit das Prädikat. Somit erweist sich die neuere Theorie des negativen Urteils in jeder Hinsicht als unhaltbar.

II.

Gemäß unserer Schlußfolgerung sind bejahendes und verneinendes Urteil in logischem Betracht zwei Arten des elementaren Urteils. Sie müssen sich mithin so zueinander verhalten, daß ihnen das allgemeine Wesen des Urteils als ihre Gattung gemeinsam zukommt. Konsequent muß sich das Urteil in einer Weise bestimmen lassen, daß zu seinen Merkmalen weder die Bejahung des Prädikates vom Subjekt noch die Verneinung gehört. Ist dies logisch möglich? Eine Bemerkung ist vor dem Versuch der Antwort vorauszuschicken. Wie das recht-, spitz- und stumpfwinkelige Dreieck drei Arten des ebenen Dreiecks sind, und wie dennoch kein individuell bestimmtes Dreieck möglich ist, welches nur «das Dreieck» wäre und nicht unter eine der drei Arten des Dreiecks fiele, so verschlägt es auch nichts gegen die logische Existenz des gattungsmäßigen Urteils überhaupt, daß jedes konkrete Urteil notwendig entweder ein bejahendes oder ein verneinendes ist. Ein Urteil, das nur Urteil und nicht auch entweder Bejahung oder Verneinung wäre, kann sicherlich nicht vollzogen werden. Dennoch kann das, wodurch das bejahende Urteil zum Urteil wird, sehr wohl mit dem allgemeinen Moment identisch

sein, durch welches das verneinende Urteil zum Urteil wird. Oder anders ausgedrückt: Bejahung und Verneinung sind die beiden Formen, in denen das allgemeine Wesen des Urteils konkret und individuell wird.

Durch die aristotelische Bestimmung, das Urteil sei eine Aussage, die entweder wahr oder falsch ist, wird dieses allgemeine Wesen des Urteils nicht getroffen; denn Aristoteles gibt nur ein konsekutives, nicht das konstitutive Merkmal des Urteils an. Die andere aristotelische Bestimmung aber, auf die z. B. Sigwart Gewicht legt: *σύνθεσίς τις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων* (De an. III 6), kann uns auch nichts helfen, da sie auf das bejahende Urteil zugeschnitten ist, wie denn auch Aristoteles an derselben Stelle sich beeilt, der *σύνθεσις* die *διαίρεσις*, den Inhalt des negativen Urteils, hinzuzufügen. Somit unterrichtet uns Aristoteles hierdurch zwar über seine Ansicht von dem Inhalt jener Aussagen, die entweder wahr oder falsch sind, belehrt uns aber nicht über das beiden Urteilsarten gemeinsame Moment, das in den beiden Formen der «vom Verstande geschaffenen Verbindung oder Trennung» konkrete Gestalt gewinnt.

Um zur Erkenntnis des logischen Wesens des Urteils zu gelangen, bietet sich als Ausgangspunkt die schon wiederholt erwähnte aristotelische Bestimmung dar, ein Denkinhalt sei als Urteil an seiner Eigenschaft zu erkennen, entweder wahr oder falsch zu sein. Hieran knüpft sich nämlich naturgemäß die Frage, welches Moment jenem Denkinhalt diese Eigenschaft verleihe. Nun ist aber diese Frage nicht zu beantworten, wenn man nicht zuvor im Besitz eines klaren und deutlichen Begriffes der Wahrheit ist. Doch ist in der Logik die Definition der Wahrheit mindestens ebenso umstritten wie die des Urteils, so daß man ernstlich erwägen könnte, ob nicht eher ein Übergang von der Definition des Urteils zu der der Wahrheit als umgekehrt möglich wäre. Gleichwohl ist dieser Weg darum nicht nötig, weil doch wenigstens das allgemeinste und grundlegendste Merkmal des Wahrheitsbegriffes allseitig anerkannt wird. Es besteht dieses darin, daß die Eigenschaft der Wahrheit bzw. Falschheit des Denkinhaltes aus einer Relation resultiert, deren eines Glied er selbst ist und deren anderes Glied sich zu ihm so verhält, daß es ihn allgemeingültig bindet. Über die Natur dieses andern Gliedes gehen nun freilich die Ansichten der Logiker auseinander. Darum muß, wer weiter kommen will, an diesem Punkte Stellung nehmen.

Meine Anschauung hat ihre Wurzel im Objektivismus oder im Gegensatz zum Psychologismus. Demgemäß sage ich, das Glied, zu dem der Denkinhalt in einer Relation steht, die ihm die Eigen-

schaft gibt, entweder wahr oder falsch zu sein, ist der Gegenstand oder genauer der Sachverhalt, über den in jenem Denkinhalt eine bestimmte Aussage gemacht wird. Dieser Gegenstand geht dem Urteil voraus als ein in sich bestimmtes und in bestimmten Beziehungen zu allem andern stehendes reales oder ideales Etwas. Damit steht der wirkliche, objektive Sachverhalt, wie er am Gegenstande mit seinen Beziehungen gegeben ist, dem Urteil als Ziel und Maß gegenüber. Dies geschieht dadurch, daß das Denken einen bestimmten Begriff in der Intention verwendet, mittels seiner einen Gedanken zu bilden, durch den jener objektive Sachverhalt erfaßt wird. Ein solcher Gedankeninhalt drückt immer für sich betrachtet einen bestimmten Sachverhalt aus, d. h. ein bestimmtes Verhältnis zwischen einem bestimmten (realen oder idealen) Gegenstande und dem in einem bestimmten Begriff gedachten Inhalt. Dieser Sachverhalt ist aber zunächst oder an sich nur ein gedachter, ein im und vom Denken gesetzter. Mit dem objektiven oder dem wirklich bestehenden Sachverhalt, den das Denken durch ihn erfassen will, hat er darum aus sich nur den Gegenstand des Sachverhaltes notwendig gemeinsam, weil jeder gedachte Sachverhalt von keinem andern als dem Gegenstande des objektiven Sachverhaltes gedacht wird. Beide beziehen sich also auf denselben identischen Gegenstand. Jedoch ist es die Intention des gedachten Sachverhaltes, noch weiter in der Identität zu gehen, nämlich kein anderer Sachverhalt zu sein als der am Gegenstand selbst gegebene. Trifft dies zu, so ist das Urteil wahr, ist aber der vom Denken dem Gegenstande beigelegte Sachverhalt mit dem an ihm gegebenen nicht identisch, so ist das Urteil falsch.

Aus dem Gesagten läßt sich das allgemeine Wesensmoment des Urteils unschwer herausheben. Denn offenbar besteht es in der eigenartigen Intention, die dem Denken, in dem diese lebt, seinen spezifischen Charakter aufprägt. Nicht das ist wesentlich, daß hier Begriffe gedacht werden; denn die lassen sich auch für sich selbst, d. h. ohne Beziehung auf Gegenstände, denken. Auch das ist noch nicht entscheidend, daß hier außer jenen Begriffen Gegenstände gedacht und die Begriffe auf sie bezogen werden. Ein solches Beziehen kann nämlich auch in Denkformen stattfinden, die nicht unter der Disjunktion stehen, wahr oder falsch zu sein, die also kein Urteil sind. So haben wir z. B. die gegenständliche Beziehung eines Begriffes auch in der Frage: «Ist dieses Bild schön?» oder in dem Wunschsatze: «Möchte man dieses Bild schön finden!» Im Urteil ist die den Begriff auf den Gegenstand hinordnende Intention eine

andere als in diesen Fällen. Wir fragen nicht nach dem gegenständlichen Sachverhalt, sondern wir sagen ihn aus. Die Intention des Urteils ist die, zwischen dem Inhalt des Prädikates und dem Gegenstand eben den Sachverhalt zu denken, der tatsächlich zwischen ihnen besteht. Folglich ist in dieser Intention weder enthalten, den prädikativen Begriffsinhalt vom Gegenstande zu bejahen, noch auch, ihn von diesem zu verneinen. Vielmehr steht die Intention des Urteils ihrem Sinn und Wesen nach darüber. Ob sie sich als Bejahung oder als Verneinung zu vollenden hat, hängt von dem objektiven Sachverhalt ab. Entweder ist der Gegenstand das, was den Inhalt des Begriffes bildet, oder er ist es nicht. Im ersten Falle muß die Intention zu einem bejahenden, im zweiten zu einem verneinenden Urteil führen. Unter dem Ausdruck: «der Gegenstand ist das, was den Begriffsinhalt bildet», begreife ich die Beziehungen des Gegenstandes mit. Auch sie können gedacht werden, und auch sie sind oder sind nicht.

Um für die besondere Art der Intention des Urteils eine kurze Bezeichnung zu haben, möchte ich den Ausdruck «Aussage» oder «gegenständliche Aussage» oder auch «Aussage-Intention» wählen. Mit ihm will ich aber durchaus nicht andeuten, das Urteil sei wesentlich an ein gewisses äußeres oder inneres Sprechen gebunden. Dies nämlich ist eine Frage der Psychologie, und ich glaube nicht, daß sie bejaht werden muß. Zu der Wahl der Bezeichnung «Aussage» bestimmt mich vielmehr die charakteristische Benützung dieses Wortes in der Gerichtsverhandlung. Ist ja doch für die «Aussage» des Zeugen die Absicht maßgebend, den wirklichen Tatbestand treu zum Ausdruck zu bringen. Und eben dies ist auch die charakteristische Intention des Urteils. Den vielfach gebrauchten Ausdruck «Behauptung» halte ich für weniger zweckmäßig als Aussage, weil er nicht selten gebraucht wird, um willkürliche Urteile zu bezeichnen. Man denke an die Redewendung: «Das ist nur eine Behauptung.» Somit läßt sich eine kurze und doch ausreichende Definition vom Urteil überhaupt geben, wenn wir sagen: Ein Urteil ist eine Aussage über objektive Sachverhalte. Ebenfalls ergibt sich als die Definition der Wahrheit aus dem Gesagten: Die Wahrheit eines Urteils besteht in der Identität des ausgesagten Sachverhaltes mit dem objektiv gegebenen[1].

---

[1] Wahrheit ist also nicht bloß Übereinstimmung, sondern Identität. Das, was im wahren Urteil gedacht wird, ist eben jener Sachverhalt selbst, der im Gegenstand

Die Aufgabe, die wir uns gesetzt hatten, das Wesen des Urteils so zu bestimmen, daß es im bejahenden und verneinenden Urteil identisch sei, ist erfüllt. Die Urteilsintention besteht nicht darin, den Begriffsinhalt, auf den sie sich stützt, vom Gegenstande auszusagen. Sie hat vielmehr, wie gesagt, den Sinn, den gegenständlichen Sachverhalt zu denken, d. h. das zwischen dem Gegenstande und dem Inhalte des Begriffes bestehende Verhältnis. Dieses ist ein solches des Seins oder Nichtseins. Und weil an dem so ist, darum muß der Gedanke, in welchem sich die Urteilsintention erfüllt, entweder einen positiven oder einen negativen Inhalt haben. Bejahendes und verneinendes Urteil sind also einander logisch koordiniert.

III.

Die wichtige praktische Folgerung aus unserer Unterscheidung des Urteils im allgemeinen von den besondern Arten des bejahenden und verneinenden Urteils ist die, daß hiermit die Möglichkeit und Notwendigkeit geschaffen ist, in der Darstellung der logischen Urteilslehre einen genauen Unterschied zwischen den Erwägungen und Lehren zu machen, welche das Urteil überhaupt betreffen, und denjenigen, welche sich auf eine spezielle Urteilsart, sei es die des positiven, sei es die des negativen Urteils, beziehen. Genau so, wie es Sätze gibt, die vom Dreieck im allgemeinen gelten, und andere Sätze, deren Gegenstand eine besondere Dreiecksart bildet, so muß auch in der Urteilslehre dieses Verhältnis vorhanden sein. Gegenwärtig aber liegt die Sache so, daß in den Darstellungen der Logik zwar viel die Rede ist von «dem Urteil», daß dabei aber in der Regel stillschweigend das spezielle positive Urteil zu Grunde gelegt wird. Daß ein solches Verfahren der Klarheit der logischen Bestimmungen nicht förderlich sein kann, liegt auf der Hand.

Wir wollen an einem Beispiel zeigen, von welch folgenreicher Bedeutung unsere Urteilslehre auch in theoretischer Hinsicht ist. Bekanntlich pflegt man in der Logik zu lehren, das elementare Urteil enthalte drei Glieder: Subjekt, Prädikat und Kopula. Ich frage nun: Ist hierbei an das Urteil überhaupt oder speziell an das positive Urteil zu denken? Wenn uns Sigwart vom verneinenden Urteil sagt, in ihm verhalte sich die Kopula nicht verneinend, sondern werde verneint, so heißt dies doch mit andern Worten: im verneinenden

---

objektiv gegeben ist. Diese Identität ist aber logische, nicht reale. Näheres darüber folgt gegen Schluß.

Urteil gebe es, weil keine Verknüpfung, keine Kopula, so daß die Lehre von den drei Gliedern des Urteils danach nur speziell für das positive Urteil gelten würde. Demgegenüber vermögen wir jedoch ungezwungen zu zeigen, daß zu jedem Urteil drei Glieder gehören. Diese sind 1. der Gegenstand, 2. der zur Aussage verwendete Begriff und 3. die an diesen Begriff geknüpfte Intention, das Verhältnis zu denken, welches zwischen seinem Inhalt und jenem Gegenstand besteht. Von diesen drei Gliedern bildet der Gegenstand das Subjekt des Urteils, der genannte Begriff das Prädikat und die ihn zum Prädikat erhebende Aussage-Intention die Kopula. Im verneinenden Urteil wird mithin die Kopula mit nichten verneint und aufgehoben. Sie bleibt vielmehr in ihm genau so bestehen wie im positiven Urteil. Die Bejahung des positiven Urteils sowohl wie die Verneinung des negativen treten zur Kopula als weiteres Moment hinzu, nämlich als konkrete Ausführung der Intention oder als die faktische Bestimmung des intendierten Sachverhaltes. Somit geben wir in einem gewissen Sinne jenen Logikern recht, die behaupten, zum Urteil gehörten nicht nur drei, sondern vier Glieder. Nur verstehen wir dies ganz und gar nicht im Sinne jener Logiker dahin, daß das vierte Glied — die Bejahung oder Verneinung — für die logische Theorie ein Willensakt wäre. Vielmehr ist dasselbe ein Denkakt, so daß unsere Lehre von den vier Bestandteilen des Urteils eine wesentlich andere als z. B. die gleichlautende Lehre Rickerts ist. Ja streng genommen handelt es sich überhaupt nicht um vier Glieder. Denn wir machen zwischen der Intention und ihrer Ausführung lediglich eine begriffliche Unterscheidung, aber keine reale Geschiedenheit. Anders kann es auch nicht sein, da ja das gattungsmäßige Moment von seiner artbegründenden Determination nur begrifflich, nicht real verschieden ist, wie z. B. der Begriff des Kegelschnittes vom Begriff des Kreises oder der Ellipse. Ebendarum schließt der die Intention ausführende Denkakt diese ein, wie die Kurve die Linie. Deshalb ist die Bejahung oder Verneinung nicht ein neuer Urteilsbestandteil gegenüber der Kopula, sondern sie sind die Kopula selbst, aber je in einer speziellen Form. So sind ja auch das recht-, spitz- und stumpfwinkelige Dreieck nicht etwas Neues gegenüber dem Dreieck, sondern sind dieses, nur je in einer besondern Form der Verwirklichung. Legt man dies zu Grunde, so läßt sich wie bisher lehren, das Urteil bestehe aus drei, nicht aus vier Bestandteilen. Was wird aber dann aus der Kopula des verneinenden Urteils? Müssen wir, da ja doch in diesem Urteil eine Verneinung ausgesagt wird, nunmehr dem oben

Gesagten zum Trotz dennoch mit Sigwart lehren, im verneinenden Urteil werde die Kopula verneint? Durchaus nicht. Denn die Intention: Aussage des objektiven Sachverhaltes, bleibt völlig in positiver Geltung. Was verneint wird, ist nicht die intentionale Beziehung («Kopula») des ausgesagten auf den objektiven Sachverhalt, sondern der Sachverhalt, oder genauer die Zugehörigkeit des Begriffsinhaltes zu dem, was der Gegenstand ist.

IV.

Auch in das vielumstrittene Problem, welchen allgemeinen Sinn das im Urteil geübte Prädizieren habe, vermögen unsere Ausführungen über das Wesen des Urteils einiges Licht zu bringen. Jenem Problem liegt die Voraussetzung zugrunde, daß die Erhebung eines Begriffes zum Prädikat dadurch geschehe, daß man ihn in eine bestimmte Beziehung zum Subjekt setze, die in allen Urteilen die gleiche sei. Dies vorausgesetzt, wird gefragt: Welche Beziehung ist dies? und zur Antwort wird gegeben: Es ist entweder eine gewisse Beziehung des Umfanges beider Glieder oder eine solche ihres Inhaltes. Vergleichen wir mit dieser Problemstellung unsere Auffassung des Urteils. Nach uns ist das Urteil die Aussage eines gegenständlichen Sachverhaltes. Wenn wir auf diese Auffassung des Urteils jenes Problem anzuwenden trachten, so müssen wir uns nach einem Platz für die in Frage stehende Beziehung umsehen. Suchen wir nun, wo unsere Theorie des Urteils für Beziehungen Raum schafft, so finden wir dafür zwei Stellen. Wir haben einmal die Relation zwischen dem ausgesagten und dem objektiven Sachverhalt. Sie ist im Falle der Wahrheit des Urteils Identität, im Falle der Falschheit Nichtidentität. Der eine Träger dieser Relation ist der objektiv gegebene Sachverhalt, der andere aber ist nicht etwa ein einzelner Teil des Urteils, sondern das ganze Urteil. Darum müssen wir von dieser Urteilsbeziehung eine zweite unterscheiden, die innerhalb des Urteils liegt, insofern ihre Träger einerseits das Subjekt, anderseits das Prädikat des Urteils sind. Diese zweite Beziehung ist es, der das Problem der allgemeinen Urteilsprädikation gilt. Treten wir demnach diesem Problem näher. Doch brauchen wir dabei die Frage nur im Sinne der Inhaltstheorie zu behandeln, da die Umfangsbeziehungen ihre Wurzel zweifellos in Inhaltsbeziehungen haben und also nicht die primäre Prädikation bilden können.

In jedem Urteil denken wir in Aussageform einen bestimmten Sachverhalt. Dies bedeutet: Wir denken ein bestimmtes Verhältnis

zwischen dem intendierten Gegenstande und dem Inhalt unseres Begriffes und sagen von ihm aus, ob es sei oder nicht sei. Nach den Theorien der Urteilsprädikation müßte nun dieses Verhältnis in allen Urteilen das gleiche sein. Stimmt das mit der Wirklichkeit überein? Gewiß nicht. Im Urteil z. B. «der Zucker ist süß» wird ein ganz anderes Verhältnis ausgesagt als in dem ebenso elementaren Urteil: «Der Zucker befördert die Ernährung», oder gar in dem Urteil: «Die Tat kommt vor der Reue», oder: «Das Schiff liegt rechts am Pier.» Man muß daher versuchen, alle diese verschiedenartigen Beziehungen auf eine ihnen zugrunde liegende gemeinsame Beziehung zu reduzieren, um im Sinne einer der Theorien der Urteilsprädikation lehren zu können, daß es eine gewisse, ganz bestimmte Beziehung sei, die den primären Aussageinhalt jedes Urteils bilde. Und wenn dies eine Inhaltsbeziehung zwischen Prädikat und Subjekt sein soll, so muß jeder beliebige Gegenstand von Urteilen einen Inhalt im logischen Sinne haben. Ob dies zutrifft, ist also zunächst festzustellen.

Die Begriffe sind — so definiere ich ihr Wesen — aus bestimmten Merkmalen gebildete Denkeinheiten, durch welche die Gegenstände intentionaler Akte bestimmt werden. Begriffe sind Einheiten. Diese Einheiten existieren im und durch Denken, sind niemals reale Dinge. Sie sind in der Regel keine einfachen, sondern zusammengesetzte Einheiten. Jene Teileinheiten des Denkens, aus denen sie zusammengesetzt sind, heißen Merkmale. Aus einer Mehrheit von Merkmalen kann eine Einheit nur entstehen durch eine gedankliche Vereinigung, also nur durch Vermittlung irgendwelcher sie aufeinander hinordnender Beziehungsgedanken. Begriffe sind entweder freie Schöpfungen des Denkens oder Nachbildungen bestehender Gegenstände. Der Zweck, den die Begriffe für das Denken haben, ist der, ihm für seine verschiedenen intentionalen Akte: Aussage, Frage usw., einen genau bestimmten Gegenstand zu liefern. Insofern fungieren Begriffe also in der Tat als Gegenstände intentionaler Akte. Wie sie dies tun, ergibt sich ohne weiteres aus ihrem Inhalt.

Während der Begriff nicht an sich selbst, sondern nur im Hinblick auf die Gegenstände, von denen er als Prädikat positiv aussagbar ist, einen Umfang hat — insofern er nämlich Prädikat einer gewissen Anzahl verschiedener Gegenstände sein kann —, kommt ihm ein bestimmter Inhalt an sich selbst zu. Inhalt eines Begriffes ist das, was durch ihn gedacht ist, also seine aus der Vereinigung der Merkmale gebildete Einheit. Ein jedes einzelne Merkmal ist

Inhaltsbestandteil oder ist dem Inhalt eingeordnet. Diese Zugehörigkeit nun eines jeden Merkmals zu dem Begriff, dessen Merkmal es ist, stellt einen bestimmten Sachverhalt dar. Über ihn läßt sich darum eine Aussage machen, indem nämlich eines der Merkmale zum Prädikat gemacht und auf den Begriff als seinen Gegenstand intentional bezogen wird. So gewinnen wir ein evident wahres, positives Urteil, in welchem der Begriff Gegenstand oder Subjekt, ein Merkmal Prädikat und ihre ausgesagte Beziehung die der logischen Einordnung ist. Natürlich läßt sich auch der ganze Begriffsinhalt vom ganzen Begriffsinhalt aussagen gemäß dem Schema: «A ist A.» In diesem Falle ist die Inhaltsidentität die ausgesagte Beziehung. Wir knüpfen nun hieran die Frage: Lassen sich diese Aussagen in jedem Urteil wiederfinden? Ist es mit andern Worten dieser Sachverhalt — das Bestehen oder Nichtbestehen der Einordnung des Prädikatsbegriffes als Merkmal in den Inhalt des Subjektes —, der in jedem Urteil ausgesagt wird?

Unsere Frage muß, meine ich, verneint werden. Es gibt Urteile, in denen das Subjekt nicht Begriffe sind. Beispiele solcher Urteile sind etwa: «Die Sonne erwärmt die Erde»; «Cäsar ist ermordet worden»; «Heute ist es kalt» usw. Die Subjekte dieser Urteile sind etwas Reales, Begriffe aber sind ideale, nicht reale Gebilde. Doch ist hiergegen ein Einwand zu erwarten. Am Begriff sind, so wird man uns belehren, zwei Seiten zu unterscheiden: seine Existenz und sein Inhalt, oder sein Gedachtsein und das, was gedacht wird. Die Seinsweise des Begriffes ist naturgemäß stets eine ideale. Aber sein Inhalt oder das, was gedacht wird, kann je nachdem ein ideales oder ein reales Etwas sein. Wer z. B. aussagt: «Die Menschen sind sterblich», der «meint» mit dem Begriff Menschen die wirklichen Menschen selbst. Und wie hier, so ist überhaupt zu unterscheiden zwischen dem, was ein Begriff ist, und dem, was er meint. Die Gegenstände selbst sind es, die wir bei Nennung ihres Begriffes «meinen». Sie sind der «Inhalt» der Begriffe. Daher ist es ganz berechtigt, jede Prädikation auf eine Aussage über Inhaltsbeziehungen der Gegenstände zurückzuführen.

Die im vorstehenden skizzierten Einwendungen dürften der Klärung gewisser Anschauungen förderlich sein. Richtig ist es ohne Zweifel, daß an jedem Begriff Inhalt und Existenz unterschieden werden müssen. Der Inhalt ist das im Begriff Gedachte. Ein Gedachtes hat nun evident in einem denkenden Subjekt und nur in einem solchen Existenz. Ist nicht aber doch das im Begriff Gedachte

in zahllosen Fällen ein bestimmtes Reales? Wer z. B. den Begriff der Seele denkt, denkt oder «meint» die reale Seele selbst, nicht ein bloßes Gedankending. Das ist ganz gewiß richtig. Nur bedeutet das nicht, daß das Denken durch einen, ich weiß nicht welchen mysteriösen Akt, dem man den Titel «Meinen» gibt, das Reale selbst ergreift. Diese Polypenfähigkeit hat es nicht zu eigen. Den klarsten Beweis dafür liefert die Tatsache, daß man bei vielen Begriffen, trotzdem sie vom Denken als Begriffe eines bestimmten Inhaltes gedacht werden, und trotzdem das Denken mit ihnen einen bestimmten realen, in sich identischen Gegenstand «meint», die Frage aufwerfen muß, ob sie dem Gegenstande entsprechen. Wie viele unter sich unvereinbare Begriffsinhalte gibt es nicht z. B. von der Seele oder von Gott! Unmöglich kann also das Reale in seinem eigenen Selbst das im Begriff Gedachte oder der Inhalt des Begriffes sein. Und doch «meinen» alle die eben genannten Begriffe den einen und selben identischen Gegenstand: die Seele bzw. Gott. Man sieht darum, daß es der Begriff des «Meinens» ist, der dringend einer Klarstellung bedarf.

Was bedeutet der Satz: «Wir denken zwar in Begriffen, meinen aber die Gegenstände»? Er bedeutet, daß wir den Inhalt unseres Begriffes auf einen gewissen Gegenstand beziehen und annehmen, er sei mit ihm identisch. Auf Grund dieser Annahme bedeutet jenes «Meinen» zweitens die Absicht, daß die von uns unter Verwendung des Gegenstandsbegriffs gemachte Aussage den Gegenstand selbst betreffe. Wie aber läßt sich annehmen, der Inhalt eines Begriffes sei mit einem bestimmten realen Gegenstand identisch? Diese Identität, antworte ich, entsteht durch logische Abstraktion, und ist darum nur eine logische, keine reale. Dasjenige nämlich, um dessen Identität es sich hier handelt, existiert an und für sich zweimal: 1. als realer Gegenstand oder im Sein, 2. als Begriffsinhalt oder im Denken. Wird nun aber auf beiden Seiten von der Existenz abgesehen («abstrahiert»), so läßt sich das eine vom andern nicht mehr unterscheiden; denn von dem, was sie unterscheidet — dort die reale, hier die ideale Existenz —, wird ja gerade abgesehen. Auf Grund dieser Abstraktion besteht also nunmehr zwischen Begriffsinhalt und realem Gegenstand Identität, wobei Identität lediglich Ununterscheidbarkeit, aber nicht numerische Einheit bedeutet. Deshalb nenne ich diese Identität eine logische, um sie von der realen oder numerischen Einheit zu unterscheiden. Nur um eine solche Identität handelt es sich übrigens nicht nur bei den realen, sondern auch bei den idealen Gegenständen.

So beabsichtigen z. B. alle Mathematiker aller Zeiten und Länder dieselben identischen Gegenstände zu untersuchen, wenn sie über Dreiecke, Kurven, irrationale Zahlen usw. ihre Erörterungen anstellen. Aber auch hier kann von einer Identität des «gemeinten» Gegenstandes nur in dem Sinne gesprochen werden, daß der Begriffsinhalt bei dem einen Mathematiker von dem Begriff bei dem andern Mathemathiker nicht mehr unterscheidbar ist, sobald von den Existenzialumständen des Begriffsgebrauches, d. h. von der Person des Denkenden, der Zeit, dem Orte des Denkens usw. abstrahiert wird. Die Identität mit dem Gegenstande ist bei beiden Arten der Gegenstände von seiten des den Begriffsinhalt bildenden und verwendenden Subjekts zunächst nur eine intendierte, erstrebte. Ob sie wirklich besteht, darüber entscheidet der Gegenstand; denn die mit dieser Intention verbundenen «Begriffe» sind im Grunde Urteile, weil sie beanspruchen, durch ihren Inhalt einen objektiven Sachverhalt darzustellen. Auch darauf ist zu achten, daß, wenn hier von logischer Identität zwischen Begriff und realem Gegenstand gesprochen wird, der Gegenstand nur so weit zugrunde gelegt wird, als er das in sich enthält, was der Begriff aussagt. Er kann also noch viel mehr Bestimmtheiten besitzen, als im Begriffsinhalt Merkmale vorkommen. Auf die sich hier erhebende erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit, über die Identität eines Begriffes mit einem Realen Gewißheit zu haben, kann ich an dieser Stelle nicht eingehen.

Ich glaube, daß der Begriff des «Meinens» durch das Gesagte klar geworden ist. Die eigentliche Unklarheit bei der Verwendung dieses Begriffes rührt davon her, daß er bald psychologisch, bald logisch verstanden wird. Dem Sprachgebrauch liegt dabei sicher die psychologische Verwendung näher. Bestimmen wir nun den logischen Sinn dieses Wortes in Wendungen wie: «Der Begriff ,meint' das Reale selbst», so lautet er und kann nur lauten: Dieser Begriffsinhalt steht zu dem betreffenden Realen in der Beziehung logischer Identität, so daß das, was von ihm gilt, auch von diesem Realen gültig ist. Im psychologischen Sinne aber bedeutet dieses Meinen so viel als das Bewußtsein von dieser logischen Beziehung und die Absicht, bei einem bestimmten Begriffsinhalt, den man denkt, ihr Vorhandensein anzunehmen, um diesen Begriff dementsprechend bei seinen Urteilsakten zu gebrauchen.

Wir wenden uns zur Frage nach dem allgemeinen Sinn der Urteilsprädikation zurück. Behauptet wird, in jedem Urteil werde

eine logische Beziehung des Prädikates zum Inhalt des Subjekts ausgesagt. Diese Behauptung läßt sich für Urteile annehmen, deren Subjekt oder Gegenstand in einem Begriff besteht. Das sind aber nur ein Teil der Urteile, und selbst für jene, bei denen dies der Fall ist, trifft die Behauptung nur in bestimmten Fällen zu. Man beachte nämlich wohl, daß ein Begriff nie mehr Bestimmtheiten in sich enthält als die Merkmale, die faktisch in seinem Inhalt gedacht werden, und die, welche aus diesen analytisch, d. h. nach dem Prinzip der Identität, gefolgert werden können. Es läßt sich z. B. der Begriff «animal» vom Menschen aussagen. Indem dies geschieht, wird durch ihn der Gegenstand Mensch «gemeint» und ist er mit demselben logisch identisch. Allein daraus folgt nicht, daß nun im Inhalt des Begriffes «animal» auch alle die Bestimmtheiten enthalten sind, welche von dem Gegenstand Mensch gelten. Denn alsdann müßte z. B. auch der Begriff «rationale» zu seinen Merkmalen gehören, was evident unmöglich ist, da ja animal auch vom Tier aussagbar ist. Hieraus ergibt sich klar, daß, wenn dem mittels eines bestimmten Begriffes bezeichneten Gegenstande ein gewisses Prädikat beigelegt wird, daraus nicht folgt, daß dieses Prädikat dem Inhalt des Begriffes logisch eingeordnet wird. Ein Gegenstand kann eben viel mehr Bestimmtheiten in sich enthalten als ein von ihm gültiger Begriff. So hat z. B. das Urteil: «Einige Menschen sind gelehrt», nicht den Begriff «Mensch» zu seinem Subjekt und Gegenstand, sondern einen Teil jener Individuen, auf welche der Begriff «Mensch» zutrifft. Die Aussage aber geht dahin, daß bei diesen Gegenständen außer den Merkmalen, die zum Begriff «Mensch» gehören, noch die Eigenschaft «gelehrt» zu finden sei. Hiergegen wird man einwenden, es gehöre eben zum Begriff dieser Menschen, gelehrt zu sein. Ich antworte: Sobald man aus dem Begriff «Mensch» durch Determination seines Inhaltes mittels des synthetisch hinzugefügten Merkmals «gelehrt» den neuen Begriffsinhalt «gelehrter Mensch» gebildet hat, gehört das Prädikat «gelehrt» allerdings zum Inhalt dieses neuen Begriffes. Verwendet man aber denselben als Subjekt eines Urteils, so denkt und sagt man nicht: «Einige Menschen sind gelehrt», sondern: «Alle gelehrten Menschen sind gelehrt.» Die Trivialität dieses letzteren, zwar wahren, aber tautologischen Urteils zeigt klar, wie unhaltbar die Interpretation war, die der berührte Einwand versuchte. Noch ein anderes Beispiel: «A ging zufällig rechts neben B.» Sollen wir ernstlich auch dieses Urteil so auslegen: «Es gehört zum Begriff des A, zufällig rechts neben B gegangen zu sein?» Ja, ich glaube, daß

wir z. B. nicht einmal sagen dürfen: «Es gehört zum Begriff des Menschen, aufrecht zu gehen (zu sterben u. dgl.).» Das Richtige liegt so nahe; denn es muß heißen: «Es gehört zu den Eigenschaften aller jener Gegenstände, mit denen der Begriff ‚Mensch' logisch identisch ist, daß sie aufrechten Gang haben.» Dieses Verhältnis zwischen dem Gegenstande und seinen verschiedenen Bestimmtheiten und Beziehungen bezeichnet man aber als einen Sachverhalt. Und so ergibt sich uns zuletzt als allgemeiner Sinn jeder Urteilsaussage der Gedanke: Der Inhalt des Prädikats gehört zu den mit dem Gegenstande gegebenen Sachverhalten. Im bejahenden Urteil wird dieser Prädikatsinhalt den positiven, im verneinenden den negativen Sachverhalten des Gegenstandes eingeordnet. Prädizieren heißt demnach, den Inhalt eines gewissen Begriffes den Sachverhalten eines bestimmten Gegenstandes einordnen.

Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni.

Von Martin Grabmann.

Das Ringen zwischen Scholastik und Humanismus, eine der merkwürdigsten Erscheinungen im Geistesleben des ausgehenden Mittelalters, zeigt sich auch auf dem Gebiete der Übersetzungsliteratur, speziell der Aristotelesübersetzungen. Dem Sprachgefühl der Humanisten sagten vielfach die im 12. und 13. Jahrhundert gefertigten Übersetzungen aristotelischer Schriften nicht mehr zu. Humanistisch gerichtete Aristoteliker des 15. Jahrhunderts haben deshalb teils, wie Johannes Argyropulos († 1486) es mit einem Teile des Organon getan [1], die alten Übersetzungen überarbeitet und in ein besseres Latein gegossen, teils haben sie auch neue Übersetzungen angefertigt. Unter diesen humanistischen Aristotelesübersetzern ragen Gregor von Trapezunt, Kardinal Bessarion, Theodor Gaza, Hermolaus Barbarus und Leonardus Aretinus (Lionardo Bruni) hervor [2].

Aus den Reihen der Scholastiker wurden nun Stimmen zu Gunsten der im philosophischen Schulunterricht gebrauchten alten Übersetzungen laut, zumal wenn die Humanisten in ihren Übersetzungen Front gegen diese früheren Versionen machten. Ein typisches, bisher nicht beachtetes Beispiel solcher Reaktion aus Theologenkreisen

---

[1] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 72. Über Argyropulos handelt neuestens ausführlich *Λαμπρός, Σπυρ, Ἀργυροπουλεῖα. Ἐν Ἀθήναις* (1910).

[2] Über Lionardo Bruni s. G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums I[3], Berlin 1894, 307—311; II 163—173 (Würdigung seiner Übersetzungstätigkeit); Fr. Beck, Studien zu Lionardo Bruni, Berlin und Leipzig 1912 (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, hrsg. von Georg v. Below, Heinrich Finke, Friedrich Meinecke Hft 36). Beck behandelt S. 35 ff Brunis Übersetzertätigkeit.

gegen humanistische Aristotelesübersetzungen ist nun die Apologie der alten Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegen die Angriffe und gegen die neue Übertragung des Leonardus Aretinus († 1444), eine Verteidigungsschrift, die aus der Feder des Dominikanerbischofs Baptista de Finario († 1484) oder, wie er gewöhnlich heißt, Baptista de' Giudici geflossen ist.

Von dieser Apologie befindet sich ein Exemplar, das einzige, welches ich bisher antraf, in der Universitätsbibliothek zu Bologna. Die Papierhandschrift 1639, von einer Hand des 15. Jahrhunderts herrührend, enthält an erster Stelle (fol. 1^r—3^r) das Vorwort des Leonardus Aretinus zu seiner Übersetzung der Nikomachischen Ethik, in welchem er über die alte scholastische Übersetzung sehr abfällig urteilt. Unmittelbar an dieses Vorwort reiht sich von fol. 3^v bis 8^v: «R^mi in Christo patris Baptiste de Finario ordinis Predicatorum sacre theologie professoris ac episcopi Vintimiliensis apologia traductionis antique libri ethicorum Aristotelis contra invectivam traductionemque Leonardi Aretini.» Auf diese Apologie folgen in dem gleichen Kodex Aretinos Übersetzungen der Nikomachischen Ethik, der Politik und der Ökonomik. Durch den vortrefflichen Katalog von L. Frati aufmerksam gemacht[1], habe ich auf einer italienischen Bibliothekreise (Ostern 1912) diese Verteidigungsschrift, die ich in einem größeren Zusammenhang zu veröffentlichen gedenke, mir näher angesehen. Quétif-Echard, die dem Baptista de' Giudici ein kurzes Lebensbild widmen[2], kennen dieses Schriftchen nicht. Desgleichen auch nicht Leander Albertus, der in seinem schätzenswerten Werke «De viris illustribus ordinis Praedicatorum» unsern Dominikaner als einen «vir eloquens et in dolandis verbis artifex optimus» feiert[3].

Geschrieben wurde dieses Werkchen von Baptista de' Giudici, während er Bischof von Ventimiglia war (von 1471 mit einer kleinen Unterbrechung bis 1484[4]). Da im Kontext Francesco Filelfo († 1481) als schon verstorben erwähnt ist, engt sich der Zeitraum, in welchem diese Apologie geschrieben sein kann, auf die Jahre 1481—1484 ein.

Der Zweck dieser Apologie ist die Verteidigung der alten von Wilhelm von Moerbeke hergestellten und von Thomas von Aquin und der folgenden Scholastik benützten Übersetzung der

---

[1] L. Frati, Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna, Firenze 1909, 371.

[2] Quétif-Échard, Scriptores ordinis Praedicatorum I 867.

[3] Leander Albertus, De viris illustribus ord. Praed. (1517) 125^b.

[4] Eubel, Hierarchia catholica medii aevi II 294.

Nikomachischen Ethik gegen die Angriffe Lionardo Aretinos [1]. Dieser Humanist beginnt das Vorwort seiner eigenen, Papst Martin V. gewidmeten Übertragung dieses aristotelischen Werkes mit den Worten: «Aristotelis ethicorum libros facere latinos institui, non quia prius traducti non essent, sed quia traducti erant, ut barbari magis quam latini effecti viderentur. Constat enim illius traductionis auctorem, quicumque tandem is fuerit, quem tamen ordinis praedicatorum fuisse manifestum est, neque graecas neque latinas litteras satis scivisse. Nam graeca multis in locis male accipit, et latina sic pueriliter et indocte reddit, ut vehementer pudendum sit tam supinae crassaeque ruditatis.» [2] Auch in Aretinos Briefen, insbesondere in einem Schreiben an einen gewissen Demetrius, finden sich solch geringschätzige Urteile über diese ältere Übersetzung des Dominikaners.

Die Verteidigungsschrift des Baptista de' Giudici nun läßt auch an scharfer Polemik nichts zu wünschen übrig. Dabei weist sie auch einen gewissen humanistischen Anstrich auf, indem sie mit vielen Zitaten aus Klassikern ausgeschmückt ist. De' Giudici teilt dieses Bestreben, Scholastik und Humanismus miteinander zu verbinden, mit mehreren Zeit- und Ordensgenossen, von denen Raphael de Pornaxio und Jakob von Lilienstein hier genannt seien.

Um nun auf den Gedankengang dieser Apologia etwas einzugehen, so verbreitet sich der Autor zuerst eingehend über den Anlaß seiner Veröffentlichung. Er hat, so führt er aus, sich wieder den theologischen Studien, mit denen er sich vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Ventimiglia beschäftigt hatte, zugewendet und hat die ihm zur Sommerszeit gewordene Muße

---

[1] Die Übersetzertätigkeit Wilhelms von Moerbeke werde ich eingehend in Bd III der Geschichte der scholastischen Methode behandeln. Concetto Marchesi (L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale, Messina 1904) bringt wertvolles handschriftliches Material aus italienischen Bibliotheken bei, enthält aber auch manche Unrichtigkeiten. Was z. B. S. 60 über den Aristotelesübersetzer Henricus gesagt ist, beruht, wie ich dartun werde, auf Verwechslungen, weswegen auch Marchesis Argumente gegen die Zuteilung einer Ethikübersetzung an Wilhelm von Moerbeke hinfällig sind. Die Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Wilhelm von Moerbeke hat das Initium: «Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quoddam appetere videntur.» L. Baur (Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912, 27) macht auf Cod. Ottobon. 2214 aufmerksam, wo die nämliche Übersetzung in Überschrift und Explicit dem Robert Grosseteste zugeteilt ist. Indessen dürfte diese einmalige Zuteilung die Autorschaft Wilhelms von Moerbeke nicht umstoßen. Die Schrift von A. Vacant «Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVIe siècle», Amiens 1885, war mir nicht zugänglich.

[2] Abgedruckt bei Marchesi a. a. O. 48 f.

dazu benützt, um einmal die Nikomachische Ethik des Aristoteles, die er bisher nicht gelesen, durchzuarbeiten. Zudem war es ihm bekannt, daß Lionardo Aretino diese Schrift neuerdings aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hat, mit einer unverkennbaren Spitze gegen den alten Übersetzer, als ob dieser der griechischen Sprache gar nicht kundig gewesen sei. Von Wißbegierde, was dieser Humanist in philosophischen Dingen geleistet habe, entbrannt, hat er sich nun einen Kodex vorlegen lassen, in welchem diese Ethikübersetzung Aretinos enthalten ist, und dieselbe vom Anfang bis zum Ende durchgelesen. Schon bei der Lektüre des Vorworts hat ihn die hochfahrende und wegwerfende Art unangenehm berührt, mit der Aretino den alten Übersetzer als Halbgriechen und Halbbarbaren hingestellt hat. «Ich habe mich wirklich gewundert über ein solches Maß von Selbstüberhebung, Prahlerei und Aufgeblasenheit, womit Aretino gegen einen wissenschaftlich so hochstehenden Mann, gegen einen gebornen Griechen, gegen einen philosophisch geschulten Denker, gegen einen auch des Lateinischen mächtigen Gelehrten losgezogen ist und denselben als ungebildeten Barbaren hinstellt, der in beiden Sprachen nichts Rechtes verstanden habe, als ob dieser Humanist allein die Kenntnis des Lateinischen und Griechischen in Erbpacht genommen hätte und vor ihm niemand sprach- und literaturkundig gewesen wäre. Ich habe früher noch mich am gefälligen Stil Aretinos erfreut; aber seit ich sehe, wie bei ihm Humanismus mit Arroganz sich verbindet, kann ich seine Schriften nur mit Ekel lesen.» [1]

---

[1] «Cum nuper vacarem his theologicis studiis, quibus ante dare operam consueveram, ethicorum Aristotelis libros, quos usque ad id tempus numquam legeram, ad depellendas alias molestias estivo tempore videre otiosus institui. Qui quidem libri non modo utiles, sed etiam pernecessarii ad bene beateque vivendum esse iudicantur. Verum quia iam dudum intellexeram Leonardum Aretinum eosdem de moribus libros noviter e greco latinos fecisse, quasi antiquus ille interpres grecam linguam penitus ignorasset, ductus cupiditate videndi, quid rhetor bonus in philosophia divinare valuerit, codicem afferri iussi, in quo illi Aretini libri conscripti continebantur. Quos accurate quidem perlegi et revolvi. Offendi primum ea que ad libri traductionem premissa sunt arrogantie sue testimonia copiosissima, in quibus . . . primum reprehendere conatus est, ut eum semigrecum ac semilatinum probare videretur. Miratus sum fateor tantam hominis presumptionem, iactantiam, tumiditatem, qui adeo in virum eruditissimum et revera grecum natione ac philosophie permaxime studiosum latine etiam lingue non ineruditum invehebatur, ut hominem ferreum indoctum barbarum in utraque lingua deficientem perfectum in nulla dicere non dubitarit, quasi sibi soli et greca et latina concedenda sint nec quisquam ante ipsum litteras omnino scisse videatur. Delectatus sum aliquando

Nach diesem Erguß der Entrüstung beginnt der Dominikanerbischof seine polemischen Ausführungen gegen Aretino, die sich hauptsächlich auf den Erweis der These zuspitzen: Die Übersetzung Aretinos ist voll von schweren Irrtümern. Dies hat darin seinen Grund, daß derselbe in dem Bestreben, gegenüber dem alten Übersetzer sich durch Anwendung neuer lateinischer Ausdrücke als originell zu zeigen und durch eine gefällige Diktion zu prunken, den aristotelischen Gedankengang nicht richtig wiedergibt und so gegen die philosophische Wahrheit verstößt[1].

Bei dem Nachweis dieser Thesis strebt unser Dominikanerbischof nicht Vollständigkeit an, er will nur Stichproben bringen. Er ist sich dabei wohl bewußt, daß er damit eine persönlich recht unangenehme Arbeit übernimmt. Es hangen ja viele Aretino, geblendet vom Glanze seiner Sprache, unbedingt an und halten alles, was er gesagt, als Evangelium fest. Und doch ist Aretino zwar ein guter Stilist, aber ein schwacher Philosoph gewesen[2]. Seine sachlichen Ausstellungen an Aretinos Übersetzung eröffnet Baptista de' Giudici mit dem Hinweis darauf, daß derselbe von der Persönlichkeit des alten Übersetzers keine ausreichende Kenntnis gehabt und von ihm eigentlich nur seine Zugehörigkeit zum Dominikanerorden gewußt habe. Hätte Aretino sich über Persönlichkeit und Bedeutung des Autors der «antiqua traductio» zuvor vergewissert, dann hätte er vielleicht behutsamer die Geschosse seiner Schmähung gegen ihn geschleudert. Und doch hätte der humanistische Kritiker nur ein wenig in den Geschichtsquellen sich umsehen brauchen, um eine Vorstellung von der Bedeutung dieses Mannes zu gewinnen. Es ist dieser Autor, den Aretino wegwerfend einen Halbgriechen

---

illius eloquentia, sed cum eum arrogantiam cum eloquentia coniunxisse animadverto, vix eius scripta sine stomacho legere possum» (fol. 3v).

[1] «Quem tamen errasse constat gravissime. Nam plerumque, ne cum vetere traductione concordet, nova enititur fingere nomina, et dum concinnis vocabulis uti studet, ab ipsa philosophie veritate discedit» (fol. 3v).

[2] «Cuius profecto errores omnes si voluero presenti oratione complecti, magis eius libri partem huc inseram necesse erit. Sed tamen, ne omnes silentio preterisse videar, nonnullos calamo enudandos putavi, ut iis perspectis complures alii, quos brevitatis causa pretereo, facilius intelligantur. Scio me gravem quidem sumpsisse provinciam ob eam maxime causam, quod multi propter eloquentiam usque adeo illius auctoritati adherendum putent, ut quidquid ab eo dictum fuerit, evangelium credatur. Et si ab alio aliter dicatur, aut negatur ut falsum, aut spernitur ut incultum. Ego vero istis respondebo: Leonardum eloquentie quidem satis habuisse, philosophie parum» (fol. 3v).

und Halblateiner nennt, eine Persönlichkeit von hoher Begabung, von hervorragender wissenschaftlicher Befähigung und von unbestrittenem Ansehen gewesen, ein Mann, der nicht bloß wie Aretino vorübergehend in Griechenland weilte, sondern in diesem Lande geboren wurde und daselbst nicht bloß das Griechische erlernt, sondern auch gelehrt hat. Dazu war er nicht wie Aretino ein schlechter Philosoph, sondern vielmehr in allen philosophischen Disziplinen wohlbeschlagen. Später wurde er wegen seiner hervorragenden Wissenschaft und Tugend zur bischöflichen Würde erhoben. Alsdann ging er daran, die Schriften des Aristoteles getreu aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen. Er hätte auch über Eleganz der Sprache verfügt, wenn er dies gewollt hätte. Dem «antiquus interpres» war es vor allem um die inhaltliche Richtigkeit, um die philosophische Wahrheit zu tun. Er vermied es absichtlich, einen gefälligen Stil zu schreiben, um nicht in Irrtümer zu fallen [1].

Bei der Behandlung der sachlichen Irrtümer in Aretinos Ethikübersetzung erwähnt unser Dominikaner an erster Stelle einen Fall, in welchem der Humanist den Unterschied von contrarium und contradictorium nicht kennt. Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik redet Aristoteles von dem dreifachen Guten: honestum, utile, delectabile, und gibt auch das contrarium von jedem an. Wie übersetzt nun hier Aretino? «Inutile contrarium utili.» Das ist, so ruft der streitbare Bischof aus, wahrlich eine philosophische Prachtleistung. «Hast du das in der Metaphysik des Aristoteles gelesen? Was sage ich:

[1] «Primumque velim, mihi dicat Leonardus . . ., quis illius antique traductionis auctor fuerit, qua patria, qua lingua, qua dignitate, qua confessione, qua auctoritate, que certe ignorare non debuit. Ipse vero se hoc tantum scire fatetur, quod quisquis fuerit eum constat ordinis predicatorum fuisse quasi in illam prestantissimam religionem, que semper viris eruditissimis et sapientissimis habundavit, omnia sua maledicta redundent. De aliis vero omnino dicere scivit nihil. Que si scivisset, parcius forsan in eum maledictionis sue tela coniecisset. Que utique illum non potuissent latere, si se rerum antiquarum studiosum exhibuisset, si priorum annalium monumenta lectitasset. Nam is, quem semigrecum ac semilatinum appellat, vir summo ingenio, summa doctrina, summa auctoritate preditus, non modo in Grecia parvo tempore versatus est ut Leonardus, sed et natus fuit, ubi grecas litteras non solum didicit, sed etiam docuit. Non philosophie ignarus ut ille, sed in omnibus ferme liberalibus artibus admodum eruditus. Qui deinceps ob eminentem in eo scientiam ac virtutem episcopus factus. Aristotelis libros non modo e greco latine lingue reddidit, sed etiam veracissime interpretatus est nec elegentia summa illi defuit nec ornatus, si eo uti voluisset. . . . Denique antiquus interpres magis studens philosophice veritati non ideo ornate dicere voluit, ne in errores in quos iste lapsus est incideret. Videbat enim latinam linguam ad proprietatem grece aspirare non posse» (fol. 4^{v} u. 5^{r}).

Metaphysik? Von ihr kennt dieser Mann vielleicht nicht einmal den Namen. Du hast dies wohl in der Dialektik, in der du ein Ignorant bist, gelernt, daß ‚inutile‘ das contrarium zum ‚utile‘ ist. Ich wollte, es wären jetzt Jünglinge da, die soeben mit dem Studium der Logik anfangen, damit die krasse Unwissenheit dieses Menschen nicht von Fachleuten, sondern von unreifen Schülern an den Pranger gestellt würde. Es gibt sicher keinen Studenten der Logik, der nicht auf die Frage, wie ‚utile‘ und ‚inutile‘ sich gegenüberstehen, ohne sich zu besinnen, antwortet: ‚Privative vel contradictorie‘. Deshalb hat auch der alte Übersetzer richtig übersetzt: ‚Utili contrarium nocivum.‘»[1]

Die Aristotelesstelle, deren Wiedergabe durch Aretino hier gerügt wird, steht nicht im ersten Buch der Nikomachischen Ethik, wie Baptista de' Giudici hier angibt, sondern findet sich im zweiten Kapitel des zweiten Buches dieser aristotelischen Schrift. Der griechische Text lautet: *τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέως, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ* usw. (1104 b, 30—33). Lionardo Aretino hat nun tatsächlich diesen Text also übertragen: Cum tria ad cupiendum repudiandumque consilium pertineant, honestum, utile, voluntarium, et tria his contraria: turpe, inutile, molestum[2]. Es ist also «inutile» als contrarium von «utile» gesetzt. Übrigens haben auch andere Humanisten bzw. Philologen des 15. und 16. Jahrhunderts in gleicher Weise übersetzt, so Johannes Argyropulos, Johannes Bernardus Felicianus und Dionysius Lambinus († 1572). Der Übersetzung des letzteren hat sich Sylvester Maurus S. J. für seinen Aristoteleskommentar bedient, ohne zu dieser Stelle eine Berichtigung beizubringen.

---

[1] «Nunc ad alia errata maiora veniendum est. Cum in primo libro de triplici bono Aristoteles loqueretur: honesto, utili, delectabili et unicuique suum assignaret contrarium, quonam modo iste interpretatus est? Inutile inquit contrarium utili. O preclarum philosophum! Num hoc in Aristotelis metaphysica perlegisti? Quid de metaphysica loquor, cuius ne nomen quidem vix audivit? At id utique in dialectica didicisti, quam ignorasti: Inutile utili esse contrarium. Vellem nunc adessent sed ipsi potius adolescentes, qui dialecticis studiis operam dare incipiunt, ut tanta viri huius ignorantia non a doctoribus et praestantissimis philosophis, sed ab incultis scolaribus monstraretur. Nullus pene puer est, qui modo aliquid in dialectica facultate fuerit exercitatus, quem si roges, quonam modo inutile utili opponatur, non subito vel privative vel contradictorie respondeat. Contrarie vero nullo modo concedet. . . . Quamobrem rectius antiquus ille interpretatus est: Utili inquit contrarium nocivum» (fol. 6ᵛ).

[2] Decem librorum Moralium Aristotelis tres conversiones: Prima Argyropuli Byzantini, secunda Leonardi Aretini, tertia vero Antiqua, Parisiis 1510, Pars 2, 15ʳ.

Wilhelm von Moerbeke hat nun diese Aristotelesstelle folgendermaßen übertragen: «Tribus enim existentibus, quae circa electiones, et tribus, quae in fugis, bono, conferente, delectabili, et tribus contrariis, malo, nocivo, tristi», usw. Der hl. Thomas von Aquin hat sich dieser Übersetzung bedient und diesen Text also umschrieben: «Et dicit, quod tria sunt, quae cadunt sub electione humana: scilicet bonum, id est honestum; conferens, id est utile; et delectabile. Quibus tria contrariantur: scilicet malum, id est vitium, quod opponitur honesto; nocivum, quod opponitur utili; et triste, quod opponitur delectabili.»[1] Indem Wilhelm von Moerbeke hier als contrarium non utile das «nocivum» angibt, wird er nicht bloß den logischen Regeln über konträre und kontradiktorische Begriffe gerecht, sondern bekundet er auch sein Bestreben, möglichst wortgetreu zu übersetzen. Denn dem griechischen *βλαβερόν* entspricht im Lateinischen nocivum. Auch die deutschen Übersetzungen der Nikomachischen Ethik von Stahr, Rolfes, Lasson[2] usw., welche das *βλαβερόν* mit «das Schädliche» übertragen, geben Wilhelm von Moerbeke und seinem Apologeten recht.

Unser Dominikaner bringt noch eine Reihe solcher Proben bei, wo in Aretinos Übersetzung Unkenntnis der Philosophie sich verrät. Zum Schluß seiner Philippika ergeht er sich wiederum in allgemeinen Auslassungen darüber, wie Aretino bei seinen schwachen philosophischen Kenntnissen so hochmütig sein konnte, eine Übersetzung zu tadeln, die doch die Billigung und das Lob der hervorragendsten Kommentatoren und Philosophen seit zwei Jahrhunderten gefunden hat. Aber Aretino ist so unverschämt, diesen Männern, die vor ihm gelebt, die Kenntnis des Lateinischen und Griechischen abzusprechen. Nehmen wir an, es sei dem so; was sagt denn Aretino von seinen Zeitgenossen, die an Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache ihm nicht bloß gleichkamen, sondern sogar bedeutend überlegen waren? Unser Polemiker nennt Guarino von Verona († 1460), Francesco Filelfo († 1481), Lorenzo Valla († 1457), Vittorino da Feltre († 1446), Gregor von Trapezunt († 1484) und Ambrogio Traversari († 1439). Von all diesen Männern, so bemerkt unser Apologet, hat sich keiner dazu verstanden, den antiquus inter-

[1] S. Thomas in II. Ethicorum lect. 3. Den Thomasausgaben ist Wilhelms von Moerbeke Übersetzung beigedruckt.

[2] Stahr, Aristoteles' Nikomachische Ethik übersetzt und erläutert, Stuttgart 1863, 52. E. Rolfes, Aristoteles' Nikomachische Ethik, Leipzig 1911, 27. A. Lasson, Aristoteles' Nikomachische Ethik, Jena 1909, 30.

pres zu benörgeln und eine neue Übersetzung dieses Buches (Nikomachische Ethik) aus dem Griechischen ins Lateinische herzustellen, obschon diese Männer dies viel besser als Aretino vermocht hätten[1]. Am Rand findet sich hier von späterer Hand die kritische Bemerkung, daß Johannes Argyropulos und Gregor von Trapezunt mit der alten Übersetzung nicht zufrieden waren (stomachatus antiquam traductionem) und neue Übersetzungen veranstalteten. In Einzelheiten weist diese Polemik Baptista de' Giudicis einige geschichtliche Unrichtigkeiten auf. So ist oben in den biographischen Notizen über Wilhelm von Moerbeke unrichtig, daß dieser in Griechenland geboren sei — er war ja von Geburt ein Flamländer — und erst als Bischof seine Übersetzungstätigkeit entfaltet habe.

Wenn auch historische Ungenauigkeiten in dieser Schrift sich finden und der Verfasser sich, wie dies bei polemischen Schriften so häufig der Fall ist, zu Übertreibungen hinreißen läßt, so hat doch sein Urteil über die alte Übersetzung und über diejenige Aretinos der Hauptsache nach das Richtige getroffen. Das überschwengliche Lob, das die Humanisten dem Aristotelesübersetzer Lionardo Aretinos gespendet, wird von der modernen Philologie keineswegs geteilt. Susemihl hat in den Prolegomena seiner Ausgabe der aristotelischen Politik ein sehr scharfes Urteil über Aretinos Übersetzung gefällt, namentlich dessen Willkür, Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit in der Wiedergabe des aristotelischen Textes gerügt[2]. Derselbe

---

[1] «Maxime vero Aretini in hoc arrogantiam, ne dicam stultitiam admiror, quod post tot secula, post tot viros sapientissimos, qui prioribus etatibus floruerunt, post denique tot egregios commentatores summosque philosophos, qui interpretationem illam semper approbaverunt, hic unus et indoctus philosophus est inventus, qui eam reprehenderet traductionem, quam summi viri summa laude dignam iudicaverunt. Sed ipse quidem tam impudens est, ut eos qui ante se fuerunt homines sapientissimos neque latinas neque literas grecas scivisse fateatur. Quod fingamus ita esse. Num et eos, qui sua tempestate fuerunt, in eadem dicit esse ignorantia? Quorum quam multi et grecis et latinis litteris adeo fuerunt eruditi, ut illis non modo equiparandus nec dicam preferendus, sed nec cum illis comparari debeat. Taceo eorum nomina, quorum multi adhuc vite superstites, multi vita functi sunt. Vereor enim, ne si eius defensores Guarinum Veronensem, Fr. Filelphum, L. Valensem, V. Feltrensem, P. Vergerium, G. Trapesuntinum, Fr. Ambrosium Florentinum reliquosque viros clarissimos summa eloquentia summaque auctoritate dignissimos sibi preferri audierint, graviter et iniquo animo ferant. Horum enim inventus est nemo, qui tantum de summa gravitate voluerit deponere, ut antiquum interpretem reprehenderet et denuo de greco librum in latinum verteret, cum omnes ii multo utique melius hoc facere potuissent.»

[2] Aristotelis Politicorum libri octo, rec. Susemihl, Lipsiae 1872, XXX. Vgl. Fr. Beck, Studien zu Lionardo Bruni 37.

Susemihl wertet hingegen Wilhelms von Moerbeke Übersetzungsweise wegen ihres Bestrebens, Wort für Wort den Text des Stagiriten wiederzugeben, sehr hoch. Man kann, wie er ausführt, aus diesen Übersetzungen den griechischen Aristotelestext, der Wilhelm von Moerbeke vorlag, rekonstruieren, so daß diese Versionen als eine Art Kodex für Aristotelesausgaben in Betracht kommen können. Susemihl hat denn auch tatsächlich seiner Edition der aristotelischen Politik die translatio Guilelmi de Moerbeke beigedruckt. Ältere Philologen, wie Pietro Vettori († 1585), «der größte Philolog der humanistischen Periode Italiens» [1], haben in noch höherem Maße die Bedeutung der Übersetzungen Wilhelms von Moerbeke für die aristotelische Textgeschichte hervorgehoben [2]. So hat denn auch Baptista de' Giudici nicht unrecht, wenn er gegen Schluß seiner Verteidigung Wilhelms von Moerbeke schreibt: «Nec erit ullus tam iniustus rerum existimator, qui non hunc nostrum laborem plenum utilitatis et commodi recognoscat» (fol. 8[v]).

[1] A. Gudeman, Grundriß der Geschichte der klassischen Philologie[2], Leipzig und Berlin 1909, 183.

[2] Die Äußerungen von Susemihl (a. a. O. V VI XXXII) und von Pietro Vettori sind abgedruckt bei P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin I[2], Louvain 1911, 41.

Neueste Ansichten über das Wesen der Materie.

Von Konstantin Gutberlet.

Zwei große Entdeckungen der Neuzeit, die bahnbrechende Entdeckung von H. Hertz auf elektrischem Gebiete, welche die Differentialgleichungen Maxwells vollgültig bestätigten, und die Auffindung der Radioaktivität, haben merkwürdiges Licht auf das Problem der Materie geworfen, ihr vereinter Ansturm gegen hergebrachte, auch in der Wissenschaft allgemein anerkannte Vorstellungen haben den Glauben an die alte Körperlehre stark erschüttert, ja den physikalischen und chemischen Wissenschaften selbst große Verlegenheiten bereitet. Im Grunde hat das Licht, das die neuen Entdeckungen gebracht, das Wesen der Körper in ein noch geheimnisvolleres Dunkel gehüllt. Die Probleme, die sie aufgeben, sind schwieriger als die, welche sie gelöst haben.

Der berühmte Pfadfinder in der Elektrizität, H. Hertz, gibt, gestützt auf seine Entdeckungen, folgende Definition der Materie: «Ein Massenteilchen ist ein Merkmal, durch welches wir einen bestimmten Punkt des Raumes zu einer gegebenen Zeit eindeutig zuordnen einem bestimmten Punkte des Raumes zu jeder andern Zeit.»

Möchte man daraus schließen, daß er der Masse nur logischen Wert beilegt, so beläßt er ihr doch eine reale Existenz, wenn er erklärt: «Durch Maxwells Verdienst ist die Vermutung fast zur Überzeugung geworden, daß wir in den elektrisch-dynamischen Kräften die Wirkung der Bewegung verborgener Massen vor uns haben. Lord Kelvin rückt die Möglichkeit dynamischer Erklärungen mit Vorliebe in den Vordergrund seiner Betrachtungen; in seiner Theorie von der Wirbelnatur der Atome hat er ein dieser Anschauung entsprechendes Bild des Weltganzen zu geben versucht.»

Zu einer ähnlichen Auffassung über das Wesen der letzten (Äther-) Atome führt auch die Radioaktivität.

Nach gegenwärtig allgemeiner Annahme ist das Uran das erste Produkt der Zerfallsreihe, von der das Radium ein Glied bildet. Aus

dem Uran entsteht UranX, das β-Strahlen aussendet und in 23 Tagen zur Hälfte zerfällt. Dabei verwandelt es sich in das α-strahlende Jonium, die Muttersubstanz des Radiums. Antonoff hat aber außer dem UranX noch ein UranY nachgewiesen. UranX sendet zwei Hauptgruppen von β-Strahlen aus: eine sehr leicht absorbierbare und eine durchdringende. Die leicht absorbierbaren Strahlen werden vom UranY ausgesandt. Ein innerer Zusammenhang mit dem Uran muß bestehen, es kann aber nicht der Hauptreihe des Uran angehören, sondern einer Nebenreihe. Auch Aktinium steht in einem konstanten Verhältnis zum Uran, gehört aber nicht der Uran-Radiumreihe an, sondern wie schon Rutherford annahm, einer Seitenlinie [1].

Unsere Kenntnis der Radioaktivität ist längere Zeit auf die Zerfallprodukte des Urans gegründet gewesen, das Radium im Umwandlungsprodukt des Urans war der erste stets radioaktive Körper, der in größeren Mengen hergestellt wurde. Später hat aber O. Hahn aus Thoriummineralien radioaktive Substanzen, die der Verfallsreihe des Thoriums angehören, hergestellt, deren Strahlungsintensität der von Radium gleichkommt, dieselbe aber selbst um ein Mehrfaches übertreffen kann. Das Thorium besitzt nach dem Uran das höchste Atomgewicht (232,4), was auf einen komplizierten Bau des Atoms schließen läßt und zugleich auf radioaktive Eigenschaften, denn das Wesen der Radioaktivität besteht in dem beständigen Zerfall der Atome, der von einer Aussendung von Strahlen begleitet ist. Der Zerfall läßt sich aber bei kompliziert gebauten Atomen leichter als bei einfacheren erwarten, und in der Tat hat sich dies wie früher beim Uran, so nun beim Thorium bewährt, das den Ausgangspunkt einer radioaktiven Umwandlungsreihe bildet. Genauere Kenntnis der Verhältnisse bei der Umwandlung hat erst das Thorium geliefert.

Crookes und Becquerel hatten unabhängig voneinander gefunden, daß man von Uran durch chemische Reaktionen eine geringe Menge abtrennen kann, die die gesamte β-Aktivität des Urans enthält, während Uran selbst keine β-Strahlen mehr aussendet. Crookes nannte die neue Substanz UranX. Dieses verlor nach mehreren Monaten seine Radioaktivität, während Uran wieder β-Strahlen aussandte. Das Thorium bietet die Erklärung dieser auffallenden Erscheinung. Rutherford und Soddy fällten das Thorium wieder aus der Lösung eines Thoriumsalzes durch Ammoniak aus. Ein großer Teil der Radioaktivität blieb an der Lösung haften, obgleich

[1] Naturwissenschaftl. Rundschau 1912, Nr 10, S. 125.

sie von Thorium ganz frei war. Nach Ausscheidung der Ammoniumsalze aus der eingedampften Lösung enthielt sie eine ganz geringe Substanzmenge (ThoriumX), die mehr als tausendmal so stark aktiv war wie das Ausgangsmaterial. Das mit Ammoniak gefüllte Thorium dagegen hatte die entsprechende Aktivität verloren. Sie fanden nun weiter, daß das mit NH_3 gefüllte Thorium in derselben Zeit (vier Tage) die Hälfte seiner Aktivität wiedergewinnt, während die der Strahlung des ThoriumX auf die Hälfte sinkt. Diese beiden Prozesse mußten also in einem inneren Zusammenhang stehen, und die beiden Forscher fanden ihn im Atomzerfall. Nach ihrer Theorie zerfällt von jedem radioaktiven Körper pro Zeiteinheit eine bestimmte Anzahl Atome unter Aussendung von α- oder β-Strahlen in die Atome eines neuen Körpers, das erste Umwandlungsprodukt, das ThoriumX. Das Atom dieses Produktes verwandelt sich unter Ausschleudern von α-Teilchen in die sog. Emanation, wegen ihres gasförmigen Zustandes so benannt. Die Thoriumemanation zerfällt wieder unter Aussendung von α-Strahlen in den sog. aktiven Niederschlag, der vier verschiedene teils α- teils β-strahlende Produkte enthält. Die γ-Strahlen scheinen nur als Begleiterscheinung der β-Strahlen aufzutreten, nicht eine mit dem Zerfall der Atome verknüpfte Strahlung zu sein.

Die α-Strahlen sind nach Rutherford, Dewar u. a. positiv geladene Heliumatome, die β-Strahlen sind negative Elektronen, ähnlich den Kathodenstrahlen.

Diese Theorie ist in der Folge in allen wesentlichen Punkten bestätigt worden.

Die Zeit, in der die Hälfte eines radioaktiven Körpers sich in sein Zerfallprodukt verwandelt, heißt Verfallsperiode oder Halbwertzeit. Diese beträgt bei ThoriumX 3,6 Tage, bei der Thoriumemanation 54 Sekunden. Durch die fortgesetzte Umwandlung muß ein stabiles Atom von einem der bekannten Elemente entstehen. Die Umwandlung des Uran durch Radium und seine Produkte führt wahrscheinlich zum Blei, dem inaktiven Endprodukt der Uranreihe. Man hat nun schon neun Zerfallprodukte des Thoriums gefunden, das Endprodukt ist aber noch unbekannt [1].

Auf Grund dieser neueren elektrischen und radioaktiven Feststellungen gibt P. Lenard folgende Darstellung der Materie [2].

---

[1] Ebd. 1911, Nr 28, S. 353 ff.

[2] «Über Äther und Materie»: Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1910.

Aus Materie bestehen alle die greifbaren Stoffe, alles, was aus den rund 100 Elementen der Chemie aufgebaut ist. Sie besitzt, wie bekannt, körnige Struktur; die Körner nennen wir Atome, deren es ebensoviele Sorten gibt, als wir Elemente kennen. Wir sind sehr genau unterrichtet über die Größe der Atome; namentlich für die Durchschnittsgröße der Atome haben sich auf sehr verschiedenen Wegen gut übereinstimmende Werte ergeben. Innerhalb einer Kugel von etwa mehreren Zehnmilliontel-Millimetern Durchmesser findet sich danach alles, was zum Atom gehört. Aber auch in diesem sehr kleinen Raume hat man noch Einzelheiten unterschieden. Der Durchgang der Kathodenstrahlen durch die Materie gibt einen Einblick in die Konstitution der Atome. Die Kathodenstrahlenabsorption in allen Stoffen hängt lediglich von der Masse derselben ab mit Zurücktreten aller sonstigen physikalischen und chemischen Eigenschaften. Das führt zu dem Schluß, daß alle Atomarten aus gleichen Grundbestandteilen in verschiedener Anzahl aufgebaut sind. Eine entscheidende Bestätigung dieser Auffassung hat das Radium gebracht, das, obgleich wahres chemisches Element, in zwei andere Elemente, Helium und Emanation, zerfällt, und seitdem ist eine Reihe ähnlicher Zerfallprozesse von Atomen bekannt geworden.

Noch deutlicher als die Kathodenstrahlen beweisen die Kanalstrahlen die Gleichartigkeit des Grundstoffes aller Elemente. Man hat neuestens gefunden, daß alle Elemente in die gleichen Kanalstrahlen aufgelöst werden können [1].

Was ist nun aber der Grundstoff der Atome? Die Kathodenstrahlen bestehen aus fortgeschleuderter negativer Elektrizität, und aus der Tatsache ihrer Absorption folgt das Vorhandensein elektrischer Felder im Innern der Atome. Als Zentren dieser Felder sind diskrete Elementarquanten von Elektrizität anzunehmen, und zwar von negativer Elektrizität, wie solche die Kathodenstrahlen zeigen. Da aber die Atome im gewöhnlichen Zustand unelektrisch sind, muß auch ein gleiches Quantum positiver Elektrizität sich in ihnen finden. Die Untersuchungen über die Absorption der Kathodenstrahlen zeigen, daß der für sie undurchdringliche Raum in den Atomen sehr gering ist und also fast ausschließlich von den Kraftfeldern erfüllt ist, und also das Atom nur ein sehr geringes, kaum merkliches Eigenvolum besitzt [2]. Die an den Grenzen des Atomraumes befindlichen Kraft-

---

[1] Die Naturwissenschaften 1913, 181 ff und 355 ff.

[2] Das Verhältnis der elektrischen Ladung zur Masse ist: $\frac{e}{m_0} = 1,7674 \times 10^7$.

felder sind es dann, durch welche ein Atom auf ein benachbartes wirken kann.

Dies sind die Kräfte, welche die Atome im Molekül zusammenhalten, gewöhnlich chemische Kräfte genannt. Danach sind auch die Molekülekräfte, die Kräfte der Festigkeit, als elektrische zu betrachten. Daraus erklärt sich auch die von der Kristallisation geforderte Drehkraft der Moleküle neben der anziehenden.

«Damit ist das Bild der Atome so vollständig entwickelt, als es heute im wesentlichen möglich ist.»

Größere Schwierigkeiten bereitet der Äther. Er muß als ein den ganzen Weltraum erfüllendes Medium angesehen werden, denn er soll durch das Licht uns Kunde von den fernsten Sternen bringen. Die Lichtschwingungen müssen als eine transversale Erzitterung angesehen werden. Solche finden sich aber nicht in flüssigen und gasförmigen Körpern. Er muß also ein fester, starrer Körper sein, und doch läßt er alle Körper ohne Widerstand durch sich hindurchgehen. Die Materie kann ihn durch ihre Bewegung nicht beeinflussen; wie die Aberration des Lichtes zeigt, ist seine Ruhe bei Bewegung der Materie eine vollkommene.

Um diese Schwierigkeit zu heben, betrachtet Lenard den Äther gyrostatisch. Seine Teilchen sind in heftiger Rotation begriffen mit im großen ungeordneter Achsendrehung. Nach der Dynamik sind solche rotierende Massen ohne allen Widerstand gegeneinander verschiebbar; aber die Rotation bewirkt, daß Umdrehungen der einzelnen Teile um beliebige Achsen nicht möglich sind. Dieses bewirkt die innere Starrheit des Blocks. Der Unterschied des festen Aggregatszustandes der Materie von der des gyrostatischen Blocks besteht darin, daß im festen Körper die Teile keine Verdrehungen dulden, weil sie durch die Kräfte der benachbarten Teile festgehalten werden, was zugleich ihre Verschiebbarkeit hindert, während im Äther die Verdrehungen durch die inneren Rotationen verhindert werden, was ihre Verschiebbarkeit nicht beeinflußt.

Auch die elektrischen Wellen, von denen die optischen nur ein Spezialfall sind, müssen im Äther sich abspielen; longitudinale Wellen sind bisher im Äther nicht gefunden worden. Der Äther ist danach inkompressibel, was mechanisch gedeutet konstante Abstände der einzelnen Teilchen bezeichnet.

Auch die das ganze Weltall beherrschende Gravitation muß auf den Äther zurückgeführt werden. Das wird im allgemeinen begreiflich, wenn man die Atome der Materie im Äther aus positiver

und negativer Elektrizität bestehend faßt, die, wie Colomb nachwies, dieselben Kräfte aufeinander ausüben wie die Erde und der Stein. Man kann also statt zweier gegeneinander gravitierender Atome zwei einzelne elektrische Elementarladungen setzen, womit das Problem vereinfacht wird.

Lenard faßt die Strömungen im Äther als magnetische Kraftlinien, analog den von Helmholtz in materiellen Flüssigkeiten und Gasen nachgewiesenen Wirbeln. Die magnetischen Kraftlinien sind in sich selbst geschlossen (kehren in sich zurück); danach ändern die ihnen entsprechenden Ätherströmungen nur innere Strömungen des Äthers ohne Aus- und Einströmen.

«Es handelt sich nun noch um die wichtige Frage, ob die im vorstehenden im Äther angenommenen Wirbel und Strömungen auch wirklich solche Anziehungen und Abstoßungen hervorbringen, wie sie an Elektrizitäten und Magnetpolen zu beobachten sind. Dieser Frage haben namentlich die beiden Bjerknes eingehende Untersuchungen gewidmet. Sie haben sowohl durch theoretische Betrachtungen wie durch das Experiment gezeigt, daß von inneren Bewegungen eines inkompressibeln Mediums, wie sie beispielsweise durch pulsierende und oszillierende Körper unter Wasser hervorgerufen werden, tatsächlich Kraftwirkungen der verlangten Art, nach dem Newton-Coulombschen Gesetz wirkend, ausgeübt werden. Als Schwierigkeit bleibt hier allerdings die folgende: Während die elektrischen Kräfte nicht nur in ihrer Größe, sondern auch ihrer Richtung nach durch das mechanische Modell richtig wiedergegeben werden, erfolgt die Wiedergabe der magnetischen Kräfte mit entgegengesetzter Richtung. Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß dieser scheinbare Widerspruch bei besserer Kenntnis der Verknüpfung von Äther und Materie sich wird noch lösen lassen, ohne daß es nötig wäre, das mechanische Bild im wesentlichen abzuändern.»[1]

Speziell über die atomistische Konstitution der Materie hielt Fr. Flade[2] seine Habilitationsvorlesung in Marburg am 25. April 1910, welche der Ansicht derer entgegentritt, welche die Atomenlehre als durch die neueste Entwicklung der Physik und Chemie überholt bezeichnen möchten. Das gerade Gegenteil tut die Rede, die von eingehender fachmännischer Kenntnis zeugt, dar.

Wir befinden uns in einer Zeit, die allem Anschein nach für die Geschichte des wissenschaftlichen Gebrauchs atomistischer Theorien

---

[1] Naturwissenschaftl. Rundschau 1911, Nr 2, S. 18.

[2] Über die Bedeutung der Atomtheorie für die Chemie.

in mehrfacher Hinsicht von großer Bedeutung ist. In erster Linie auf physikalischem Gebiete. Die alten Moleküle der kinetischen Wärmetheorie haben in der Holtzmannschen Deutung der Entropiefunktion eine neue Leistung vollbracht. Erfolgreiche Versuche, die Vorstellungen dieser Theorie auch in quantitativer Hinsicht auf feste Stoffe zu übertragen, sind von Richarz gemacht worden. Das Ultramikroskop hat uns die Existenz diskreter Teilchen erkennen lassen bis zu einer Größenordnung, die sich um kaum mehr als eine Zehnerpotenz von der Größe unterscheidet, die nach der kinetischen Theorie die Gasmoleküle haben sollen. Einen sichern indirekten Beweis für die tatsächliche Existenz von Molekülen sehen viele in den Erscheinungen der Brownschen Molekularbewegung. Vor allem aber ist es die moderne Elektronentheorie, die mit ihrer Annahme von einzelnen diskreten negativen und eventuell auch positiven elektrischen Elementarquanten eine Übertragung unserer alten Annahmen über den Bau der ponderabeln Materie auf den Begriff der Elektrizitätsmenge darstellt. Auf die umfassenden und erfolgreichen Anwendungen, die diese Theorie auf dem physikalischen Gebiete gefunden hat, kann ich nur hinweisen. In der Chemie ist es der Begriff der Radioaktivität, wo die Elektronentheorie bisher außerordentlich fruchtbar gewesen ist. Für die Chemie unserer gewöhnlichen nicht radioaktiven Stoffe ist die Theorie zur Zeit noch von geringer Bedeutung. Aber der Gedanke ihrer Anwendung liegt nahe. Die vielfachen Beziehungen, die zwischen den physikalischen Eigenschaften der Stoffe und ihrer chemischen Natur bestehen — ich erinnere nur an das spezifische Volumen, die Kompressibilität, das Refraktionsvermögen, kurz die ganze Reihe der Beziehungen der physikalischen Chemie —, leiden zum großen Teil an dem Übelstand, daß wir nur ein summarisches, sich auf das Molekül als Ganzes bezügliches Resultat erhalten, aus dem wir erst indirekt die Einzelbeziehung der Atome untereinander erschließen müssen. Dabei haben sich unsere zunächst rein chemisch definierten Konstitutionsformeln im ganzen recht gut bewährt.

«Daß die Atomtheorie jemals wieder aus der Wissenschaft verschwinden sollte, ist nicht anzunehmen. Dazu hat sie sich als Denkmittel, besonders auf physikalischem Gebiete, zu fruchtbar erwiesen. Und wir sehen in unsern Tagen, daß ihre Verwendungsmöglichkeiten durchaus noch nicht erschöpft sind. Es scheint, als bestünde für uns geradezu die Notwendigkeit, in Atomen zu denken, sobald wir bei der Interpretation unserer Versuche auf den feineren Bau der Materie eingehen müssen.

«Sodann scheint aber auch der Beweis für die Realität einer atomistischen Konstitution der Materie erbracht zu sein in dem Sinn, daß es wissenschaftliche Erfahrungen gibt, von denen nicht einzusehen ist, daß sie in anderer Weise erklärt werden können als durch die Atome diskreter Einzelteilchen von der Größenordnung, wie wir sie den chemischen Atomen zuzuschreiben hatten. Ich denke an die Zählung der von einem Radiumpräparat ausgesandten α-Teilchen durch Regener, Rutherford und Geiger, denen es gelungen ist, einen sich der Beobachtung zunächst kontinuierlich darstellenden Vorgang aufzulösen in einzelne intermittierende Vorgänge. Wir dürfen hoffen, daß wenn wir diese Theorien mit der nötigen kritischen Vorsicht benutzen, sie sich auch noch fernerhin als wertvoll und fruchtbar erweisen werden.» [1]

Freilich, die alten starren, unveränderlichen, nicht weiter teilbaren Atome sind damit beseitigt. Es ist unzweifelhaft nachgewiesen, daß die Atome zerfallen, in ganz gesetzmäßiger Weise sich verändern und also als Systeme von einfacheren Elementen aufzufassen sind. Zu weit geht man allerdings wieder in der Analyse, wenn man die Masse glaubt ganz eliminieren zu können, als letzte Bestandteile nur Wirbel, Bewegungen festhalten zu können. Es muß doch etwas dasein, was sich bewegt, was wirbelt. Man kann ja zugeben, daß die Masse bis zu einem gewissen Grade veränderlich ist; daß sie aber mit der Geschwindigkeit wachse und gar mit derselben zu identifizieren sei, ist bis jetzt nicht bewiesen und kann nicht bewiesen werden. Denn der einzige Weg, die Masse zu bestimmen, ist der Widerstand, den sie leistet. Nun ist aber bekannt, daß je schneller ein Körper sich bewegt, er um so schwerer abzulenken ist, er einen um so größeren Widerstand der ablenkenden Kraft entgegensetzt.

Ein unannehmbarer Grund für die Wandelbarkeit der Materie liegt für mich darin, daß durch sie allein wirksam das sog. Relativitätsprinzip widerlegt werden kann. Lorentz hat den Begriff der relativen Zeit in die Elektrodynamik eingeführt, Einstein sie als allgemeines Postulat proklamiert, Minkowski sie in ein mathematisches System gebracht. Philosophisch ist es ein Widerspruch, daß die Zeit keine absolute Geltung habe oder eigentlich es gar keine Zeit gebe. In der Tat zeigt Muszkowski [2], ein begeisterter

---

[1] Naturwissenschaftl. Rundschau 1910, Nr 50.

[2] Archiv für systematische Philosophie 1911, 255 ff.

Anhänger des Relativitätsprinzips, daß diese neue Entdeckung zu Folgerungen führt, die «jenseits von Richtig und Falsch» liegen. Jenseits von Wahr und Falsch ist ein Widersinn.

Aber die mathematischen Gleichungen verlangen die Ausschaltung der Zeit. Muszkowski meint, die mathematischen Sätze könnten durch die Erfahrung widerlegt werden! Rechnungen wohl, aber nicht Axiome der Mathematik. Die genannten Gleichungen können zu Recht bestehen, wenn man annimmt, daß mit der wahren Bewegung der Körper eine Verkürzung derselben in der Bewegungsrichtung und eine Verlangsamung aller darin sich abspielenden Veränderungen verbunden sind. Diese Annahme mag kühn erscheinen, aber sie ist nicht absurd, wie die Relativität der Zeit, also jedenfalls dieser vorzuziehen. Sie verliert aber an Kühnheit, wenn man die Atome als Zustände des Äthers faßt, die bei dem geringsten Anstoße durch eine Bewegung sich ändern können.

Man sieht, über Hypothesen haben auch die neuen Entdeckungen in der Konstitution der Körper nicht hinausgeführt, wenn sie uns auch einen ganz neuen hochwichtigen Einblick in das Wesen der Materie verschafft haben.

Das Relativitätsprinzip.

Von Eduard Hartmann.

I. Darstellung des Relativitätsprinzips.

Da die Naturphilosophie, wenn sie nicht a priori konstruieren will, auf dem Fundamente der Erfahrung aufbauen muß, so kann es ihr nicht gleichgültig sein, zu welchen Ergebnissen die empirischen Wissenschaften in ihrem Bemühen, die Naturerscheinungen zu beschreiben und zu erklären, gelangen. Vor allem aber muß dasjenige für sie von Interesse sein, was die Naturwissenschaft über die allgemeinsten Formen, in denen sich das Naturgeschehen vollzieht, über Raum und Zeit zu sagen hat.

Nun sind in den letzten Jahren gerade hierüber von hervorragenden Forschern, besonders von Einstein und Minkowski, bemerkenswerte Theorien aufgestellt worden. Nach Einstein muß man mit der bisher als selbstverständlich angesehenen Überzeugung brechen, daß einer jeden Raumstrecke ein bestimmter Wert in Metern und einem jeden Zeitintervall ein bestimmter Wert in Sekunden eindeutig beigelegt werden könne. Alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen sind vielmehr als relativ anzusehen, sie haben nur Sinn für ein bestimmtes Bezugssystem, von dessen Wahl sie in ihrer Größe abhängen. H. Minkowski[1] nennt die Tendenz dieser auf experimentell-physikalischem Boden erwachsenen Anschauungen eine radikale. «Von Stund' an», sagt er, «sollen Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken, und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren.»

In ähnlicher Weise äußert sich M. Planck, einer der angesehensten Vertreter der theoretischen Physik der Gegenwart. Nach seiner Meinung übertrifft die neue Lehre an Kühnheit alles, was bisher in der spekulativen Naturforschung, ja in der philosophischen Erkenntnistheorie geleistet worden ist. «Die nicht-euklidische Geometrie», bemerkt er[2], «ist ein reines Kinderspiel dagegen, und doch

---

[1] Raum und Zeit, Leipzig 1909, 1.

[2] Acht Vorlesungen über theoretische Physik, Leipzig 1910, 137.

beansprucht das Relativitätsprinzip im Gegensatz zur nicht-euklidischen Geometrie, die bisher nur für die reine Mathematik ernstlich in Betracht kommt, mit vollem Rechte reale physikalische Bedeutung. Mit der durch das Prinzip im Bereiche der physikalischen Weltanschauung hervorgerufenen Umwälzung ist an Ausdehnung und Tiefe wohl nur die durch Einführung des kopernikanischen Weltsystems bedingte zu vergleichen.» M. La Rosa[1] spricht von einer «Sturzwelle, welche an den Grundlagen der gesamten Physik rüttelt und sie umstößt, die Gebiete der Schwesterwissenschaften, namentlich der Astronomie und Chemie, überflutet und uneindämmbar bis zu den Grenzen der Erkenntnistheorie vordringt». «Was bietet uns», fährt er weiter fort[2], «die neue Theorie? Nichts als wenige Formeln und ein geometrisches Bild, dem sich unser Geist vergebens abmühen wird, eine greifbare Form zu geben, denn dasselbe ist aus dem vierdimensionalen Raum gewonnen. — Die Relativisten aber reden uns Mut zu. Sie glauben, Elemente genug zur Aufführung eines neuen Gebäudes zu besitzen, das schöner und majestätischer sein soll, als je eines bisher geschaffen worden. Die unwandelbaren Elemente, welche als feste Grundlage für eine physikalische Darstellung des Universums dienen können, sind . . . die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes im Vakuum, die elektrische Ladung eines Elektrons, seine Masse im Ruhezustand, das aus der Wärmestrahlung gewonnene elementare Wirkungsquantum, die Gravitationskonstante und noch einige andere. Diese Größen besitzen nach den Relativisten eine absolute Bedeutung, insofern ihre Werte nicht von zufälligen Eigentümlichkeiten, der Stellung und der Geschwindigkeit eines Beobachters abhängen. In dieser neuen Richtung erscheint die Theorie von der Relativität nicht mehr als verheerende Geißel der Vernichtung, sondern als Instrument der Ordnung und des Aufbaues.»

Auch E. Lecher[3] sieht in der Relativitätstheorie eine revolutionäre Neuerung. «Aber», bemerkt er, «die Geschichte der Wissenschaft hat schon analoge Epochen durchgemacht. Daß unsere Antipoden mit dem Kopf nach abwärts auf der Erde herumspazieren sollen, schien doch seinerzeit so widersinnig, daß wohl jeder, der nicht alle Beweise und Gründe erkannt hatte, daran nicht glauben wollte. Heute aber ist dies Gemeingut aller Gebildeten, heute glaubt

---

[1] Der Äther, Geschichte einer Hypothese, Leipzig 1912, 6.

[2] Ebd. 116.

[3] Physikalische Weltbilder, Leipzig 1912, 84.

oder weiß das ein jeder. Vielleicht kommt auch einmal die Zeit, wo die Relativitätstheorie uns weniger absurd vorkommt als jetzt.» So das Urteil moderner Naturforscher.

Wie stellen sich die modernen Philosophen zur Relativitätstheorie? Sie sehen darin eine Bestätigung ihrer idealistischen, positivistischen oder skeptischen Anschauungen. So erklärt der Idealist P. Natorp[1]: «Der logische Ertrag dieser neuen Theorie ist für unsere früheren Aufstellungen keineswegs störend oder auch nur unerwartet, sondern nur in hohem Grade bestätigend. Gerade Kants Grundauffassung wird durch die neue Theorie auffallend bestätigt. Kant hatte betont, daß die Zeit keines einzigen Naturereignisses je anders als nach empirischen Gesetzen der Natur, also auch nur in den Grenzen der stets bloß empirischen Gültigkeit dieser Gesetze, bestimmbar sei: weil die Zeit selbst — und vom Raume gilt dasselbe — kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, also die Zeitstellen der Ereignisse nicht durch ihr Verhältnis zu einer etwa gegebenen absoluten Zeit bestimmt sein, sondern nur durch die Erscheinungen selbst sich ihre Stellen in der Zeit gegenseitig bestimmen können, indem ihre gesetzliche Ordnung sie erst bestimmbar macht. Gerade das, was, wie es scheint, für die Entdecker des Relativitätsprinzips selbst das am meisten Überraschende war: diese gänzliche Relativierung der Zeitbestimmung, ist somit nur die Bestätigung eines der fundamentalsten Sätze Kants, und für den, der dessen Thesen durchdacht hat, genau nur das, was man erwarten mußte.»[2]

Aus dem Lager der Positivisten hat J. Petzoldt seine Stimme erhoben. In seinem Buche «Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus»[3] lesen wir: «Das Relativitätsprinzip stützt sich auf die wichtige Einsicht, daß kein Bezugssystem erkenntnistheoretisch vor irgend einem andern etwas voraushat. Jedes ist jedem gleichberechtigt. Was ist das aber anders als ein neuer Ausdruck für das alte protagoreische Relativitätsprinzip: die Welt ist jedem so, wie sie ihm erscheint, d. h. der Gegensatz zwischen Sein und Sinnenschein muß aufgehoben werden? . . . In unserem Beispiele (es handelt sich um das Emporschießen einer Sonnenprotuberanz und das Heraustreten eines Jupitermondes aus dem Schatten seines Planeten) würde der auf absolutistischem Standpunkte stehende Erdbewohner sagen: dem Marsbewohner scheinen die beiden Ereignisse aufeinander zu

---

[1] Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1910, 401.

[2] Ebd. 403. [3] 2. Aufl., Leipzig 1912, 203 f.

folgen, in Wirklichkeit sind sie gleichzeitig. Der absolutistische Marsbewohner dagegen würde seine Wahrnehmung und Berechnung für die ,richtige', die des Erdbewohners für täuschenden ,Schein' erklären. Aus diesem Widerstreite gibt es keinen andern Ausweg als den relativistischen. Beide haben die Wahrheit ermittelt, die für ihren Standpunkt vollgültige Wahrheit, die der andern nicht widerspricht, weil sie eben für einen andern Standpunkt gilt. Jede Wahrheit ist nur eine Relation, wie schon Heraklit erkannte, als er sagte: Der Honig ist dem Gelbsüchtigen bitter.»

In den Dienst des Skeptizismus wird die Relativitätstheorie gestellt von A. Moszkowski. Er schreibt: «Es ist das größte und schwierigste Problem, das sich bis heute dem Intellekte entgegengeworfen hat. Seit wenigen Jahren rüttelt es an den Grundfesten menschlichen Denkens. . . . Pulverisiert, in Atome aufgelöst erscheinen plötzlich die sichersten Pfeiler aller Selbstverständlichkeiten, und aus dem gestaltlosen Chaos steigt eine neue Denkform empor, unfaßbar und doch zwingend: das Prinzip der Relativität. Wir fühlen uns von einem circulus vitiosus umklammert und sehen keinen Ausweg. Widerspruchsvolles müssen wir als widerspruchslos anerkennen, klar Bewiesenes bezweifeln, wenn nicht als unmöglich ablehnen. . . . Der Weg geht über Leichen von Begriffen neuen, blitzenden Einsichten entgegen, die, kaum gewonnen, schon wieder als Begriffsleichen zu Boden sinken. . . . Jenseits von Richtig und Falsch! Zu einer andern Formel ist nicht zu gelangen. Die Wahrheit, die diese Frage sucht, existiert nicht oder liegt jenseits von Richtig und Falsch, sie kann sich nicht wahrhaft und einleuchtend aus den Widersprüchen herausschälen, die wir erschauernd durchmessen haben.» [1] Moszkowski sieht in den «Widersprüchen» der Relativitätstheorie eine Bestätigung seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen, wonach alle Probleme, die dem menschlichen Geiste entgegentreten, den algebraischen Gleichungen der verschiedenen Grade entsprechen. Bei den Problemen «ersten Grades» erhalten wir eine richtige, aber tautologische, bei den Problemen «zweiten Grades» zwei gleichrichtige, aber sich widersprechende Lösungen, bei den Problemen endlich, die einer Gleichung noch höheren Grades entsprechen, gibt es überhaupt keine begrifflich faßbare und durch Worte darstellbare Lösung. Zu den Problemen der letztgenannten Art gehört nach Moszkowski dasjenige, welches man mit Hilfe der Relativitätstheorie zu lösen sucht.

---

[1] Archiv für systematische Philosophie XVII (1911) 255 ff.

Schon längst war ein Relativitätsprinzip bekannt, das der klassischen Mechanik. Von diesem müssen wir zunächst handeln. Wollen wir einen Bewegungsvorgang quantitativ bestimmen, so müssen wir ihn auf ein Koordinatensystem beziehen; denn nur Lageveränderungen in einem Bezugssystem sind der Messung zugänglich. Haben wir nun ein solches System gewählt, so bedürfen wir noch eines Maßstabes und einer Uhr und sind dann im stande, für jeden Moment der Zeit die Koordinaten des bewegten Punktes, seine Abstände von den drei aufeinander senkrechten Ebenen unseres Systemes anzugeben. Es ist nun eine Tatsache von großer Bedeutung, daß nicht alle Bezugssysteme gleich zweckmäßig sind. Es gibt ein System, das vor allen andern den Vorzug verdient, weil in ihm die Bewegungen der Naturdinge die einfachste Form annehmen. Dieses ausgezeichnete System fällt annähernd zusammen mit dem sog. Fixsternsystem, d. h. einem System, in dem der Schwerpunkt des Planetensystems ruht und dessen Achsen beständig nach drei sehr entfernten Fixsternen gerichtet sind[1].

Dazu kommt noch ein anderer Umstand von höchster Wichtigkeit. Nur für unser durch Einfachheit der Bewegungsgleichungen ausgezeichnetes Bezugssystem gilt das Prinzip der identischen Vorgänge, dem Cl. Maxwell[2] folgende Form gegeben hat: «Der Unterschied zwischen zwei Ereignissen hängt nicht ab von dem reinen Unterschiede der Zeiten oder der Orte, in denen und an denen sie stattfinden, sondern nur von Unterschieden in dem Wesen, der Konfiguration oder der Bewegung der betreffenden Körper.» Nur für unser System sind also die Zeit homogen und der Raum homogen und isotrop gegenüber allen Bewegungsvorgängen[3]. Nur in diesem System gelten das Prinzip der Trägheit sowie die übrigen Bewegungsgleichungen,

---

[1] Die hier behauptete Einfachheit der Bewegungsformen tritt aber nur dann ein, wenn zugleich als «Uhr» die Rotation der Erde gegenüber dem Fixsternhimmel oder eine andere damit gleichförmige Bewegung gewählt wird.

[2] Substanz und Bewegung. Ins Deutsche übersetzt von E. v. Fleischl, Braunschweig 1879, 15.

[3] Wenn W. Trabert (Lehrbuch der kosmischen Physik, Leipzig 1911, 8) meint, das Gesetz der identischen Vorgänge werde durch tausendfältige Erfahrung gelehrt, so ist das nicht richtig. Nicht aus der Erfahrung gewinnen wir das Gesetz, sondern mit Hilfe des Gesetzes gewinnen wir wissenschaftliche Erfahrung. Weil wir das Gesetz für richtig halten, wählen wir aus den unendlich vielen an sich möglichen Bezugssystemen das Fixsternsystem aus und machen es zur Grundlage unserer Messungen. Die Erfahrung, die sich uns unmittelbar aufdrängt, bezieht sich auf ein mit unserer Erde fest verbundenes System, und in diesem System gilt das Gesetz nicht.

welche Newton aufgestellt hat, weshalb es auch häufig das Inertialsystem genannt wird.

Das bisher Gesagte bedarf noch einer gewissen Korrektur. Nicht einem einzigen Systeme nämlich, sondern einer ganzen Gruppe von Systemen kommen die genannten Vorzüge zu. Es sind das alle jene Systeme, die sich in Bezug auf unser Inertialsystem in gleichförmiger Translationsbewegung befinden. Für sie alle gelten das Prinzip der identischen Vorgänge sowie die Newtonschen Bewegungsgesetze, und sie können darum alle mit gleichem Rechte Inertialsysteme genannt werden. Der Beweis für diese Behauptung ist leicht zu erbringen. Die Newtonschen Gesetze, welche das Prinzip der identischen Vorgänge schon in sich enthalten, finden ihren Ausdruck in der einfachen Gleichung

$$\text{Kraft} = \text{Beschleunigung} \times \text{Masse}.$$

Solcher Gleichungen gibt es bei einem System von Massenpunkten so viele, als Punkte vorhanden sind, und ihre Gesamtheit gestattet uns, alle Fragen nach der Bewegung des Systems restlos zu beantworten. Gehen wir nun von einem Bezugssystem S zu einem System S' über, das sich gegen S geradlinig und gleichförmig bewegt, so erscheinen dadurch die Geschwindigkeiten aller Punkte gleichmäßig verändert. Bei dieser Veränderung bleiben aber die Massen und die Beschleunigungen konstant. Auch die Kräfte ändern sich nicht, denn die Kräfte, mit denen die Massenteilchen aufeinander wirken, hängen nur von der relativen Lage und Geschwindigkeit der Teilchen ab, nicht aber von einer allen gemeinsamen Translationsbewegung derselben. Es bleiben also beim Übergang von S auf S' die Massen, Beschleunigungen und Kräfte unverändert, und darum muß auch die obige Fundamentalgleichung der klassischen Mechanik unverändert bestehen bleiben. Es vollziehen sich darum im Bezugssystem S' die Bewegungen nach denselben Gesetzen wie im System S. Das ist der Inhalt des Relativitätsprinzips der klassischen Mechanik.

Es erhebt sich nun die wichtige Frage: Gilt das Relativitätsprinzip auch für die elektromagnetischen Vorgänge? Sind auch hier alle Inertialsysteme gleichberechtigt? Die Antwort darauf scheint leicht zu sein. Die elektromagnetischen Erscheinungen im Vakuum werden in relativ einfacher Weise und mit der größten Genauigkeit durch die Maxwellschen[1] Gleichungen dargestellt. Man braucht

[1] In welchem Maße die Maxwellschen Theorien zum gesicherten Besitz der Physik geworden sind, erhellt z. B. aus der Tatsache, daß in der neuen von W. König be-

also nur zu untersuchen, ob diese Gleichungen ihre Form behalten, wenn man von einem Bezugssystem S zu einem andern System S' übergeht, das sich gegen S mit der Geschwindigkeit v bewegt. Eine einfache Überlegung zeigt nun, daß dies nicht der Fall ist. So kann das aus den Maxwellschen Gleichungen folgende Gesetz, daß sich das Licht im Vakuum nach allen Seiten mit derselben Geschwindigkeit c (= 300000 *km* in der Sekunde) fortpflanzt, nicht vom System S' gelten, wenn es für das System S gilt. Es muß die Lichtgeschwindigkeit, die im System S' in der Bewegungsrichtung von S' beobachtet wird, um den vollen Betrag der Geschwindigkeit v vermindert und in der entgegengesetzten Richtung um denselben Betrag vergrößert erscheinen. Was für das Gesetz von der Lichtgeschwindigkeit im Vakuum gilt, läßt sich für die elektromagnetischen Gesetze überhaupt nachweisen. Sie verlieren beim Übergange von einem Inertialsystem zum andern ihre Form. Es sind darum nicht alle Systeme gleichberechtigt. Eines hat den Vorzug: jenes, in dem sich das Licht nach allen Seiten mit derselben Geschwindigkeit ausbreitet. Für dieses System allein gelten die Maxwellschen Gesetze. In allen übrigen Systemen finden wir diese Gesetze verändert, und aus der Größe dieser Veränderungen müssen wir die Geschwindigkeit berechnen können, womit sich ein solches System gegen das eine ausgezeichnete System bewegt.

So einleuchtend nun diese Überlegungen auch sein mögen, so sind sie doch unrichtig; denn sie werden durch die Erfahrung in unzweideutiger Weise Lügen gestraft. Alle, auch die feinsten Beobachtungen führen zu dem Resultate, daß auch für die elektromagnetischen Vorgänge das Relativitätsprinzip gilt. So pflanzt sich das Licht in allen Inertialsystemen nach allen Seiten mit derselben Geschwindigkeit fort. Von besonderem Interesse sind hier die Versuche von Michelson und Morley, die sich mit dem Einfluß der Erdbewegung auf die optischen Vorgänge an der Erdoberfläche[1] beschäftigen und von einer solchen Genauigkeit sind, daß noch ein Zwanzigstel des zu erwartenden Resultates mit Sicherheit festgestellt

sorgten Auflage des Drudeschen Werkes «Physik des Äthers auf elektromagnetischer Grundlage» (Stuttgart 1912) die Ausführungen der ersten Auflage, die sich eingehender mit der Abwägung der älteren Theorien mit den Maxwellschen beschäftigen, als «wesentlich nur noch historisches Interesse besitzend» fortgelassen sind.

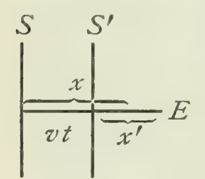
[1] Daß sich an der Erdoberfläche das Licht nicht im Vakuum, sondern in der Luft fortpflanzt, ändert nichts an den angestellten Überlegungen, da sich die Luft elektromagnetisch geradeso wie das Vakuum verhält.

werden könnte. Aber nicht einmal dieses Zwanzigstel ist vorhanden. Zu demselben negativen Ergebnis führten alle übrigen Experimente, die einen Einfluß der Erdbewegung auf irgendwelche elektromagnetische Vorgänge nachweisen wollten. Die Tatsachen zwingen uns zu der Annahme, daß das Relativitätsprinzip auch für die elektromagnetischen Vorgänge gilt.

Wie finden wir einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten? Es bieten sich nur zwei Möglichkeiten dar. Entweder müssen wir die Maxwellschen Gleichungen trotz der glänzenden Bestätigungen, die sie durch die Erfahrung gefunden haben, aufgeben, oder wir müssen zur Einsteinschen Relativitätstheorie fortschreiten, die gegenwärtig von fast allen Physikern wenigstens als Arbeitshypothese zugelassen wird.

Wollen wir in den Sinn dieser Theorie eindringen, so müssen wir den Übergang von einem Inertialsystem zu einem andern näher ins Auge fassen.

Wir setzen zwei Systeme S und S' voraus mit den beiden Beobachtern B und B'. S' entferne sich von S in der Richtung der x-Achse mit der Geschwindigkeit v. Den Moment, in dem beide Systeme zusammenfielen, mögen beide Beobachter zum Ausgangspunkte ihrer Zeitrechnung wählen. Es trete nun im System S ein Ereignis E ein, etwa das Aufblitzen eines Lichtsignals. Dieses Ereignis wird vom Beobachter B in seinem System zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte wahrgenommen. Die Zeit werde bezeichnet durch t, die drei Koordinaten des Ortes durch x, y und z. Dasselbe Ereignis wird nun aber auch durch den Beobachter B' wahrgenommen. Er findet es in seinem Bezugssystem S' zur Zeit t' an dem Orte x', y', z'. Es fragt sich nun, wie die Größen x', y', z' und t' mit x, y, z und t zusammenhängen?



Diese Frage findet eine zweifache Antwort. Nach der herkömmlichen Auffassung haben wir die Gleichungen: $x' = x - vt$, $y' = y$, $z' = z$, $t' = t$.

Die letzte dieser Gleichungen besagt, daß für den Beobachter B vom Momente des Zusammenfallens der beiden Systeme bis zum Eintritt des Ereignisses E dieselbe Zeit verflossen ist wie für den Beobachter B'.

Ganz anders lautet die Antwort der Relativitätstheorie. Hiernach haben wir zu setzen: $x' = \varkappa\,(x - vt)$, $y' = y$, $z' = z$, $t' = \varkappa\,(t - \frac{vx}{c^2})$,

wo $x^2 = \frac{c^2}{c^2 - v^2}$ ist. Es sind dies Gleichungen, die uns auf den ersten Blick sehr befremden und von denen Einstein selbst erklärte, daß er wochenlang über dieselben nachdenken mußte, bis sie ihm nicht mehr absurd erschienen. Man findet dieselben, wenn man sich die Frage vorlegt: Welche Beziehungen müssen zwischen den gestrichenen und den ungestrichenen Größen bestehen, damit sich das Licht in den beiden Systemen S und S' in derselben Weise fortpflanze?[1] Ist die Geschwindigkeit v klein gegenüber der Lichtgeschwindigkeit c, so werden die Einsteinschen Gleichungen mit den herkömmlichen annähernd identisch.

Geht man mit Hilfe der alten Gleichungen vom System S zum System S' über — man nennt diesen Übergang eine Galilei-Transformation —, so bewahren die mechanischen Grundgleichungen ihre Form, während die elektromagnetischen sich ändern. Vollzieht man aber den Übergang vermittelst der Lorentz-Einsteinschen Gleichungen — nimmt man eine «Lorentz-Transformation» vor —, so bleiben die Maxwellschen Gleichungen erhalten, während die mechanischen ihre Form verlieren. Daraus folgt, daß es kein für alle physikalischen Vorgänge gültiges Relativitätsprinzip geben kann, solange wir an der Richtigkeit der mechanischen und elektromagnetischen Grundgesetze festhalten. Wollen wir trotzdem ein solches Prinzip aufstellen, so müssen wir entweder den alten Transformationsgleichungen allgemeine Gültigkeit zuschreiben, dann aber die Maxwellschen Gleichungen einer wesentlichen Abänderung unterziehen, oder den Lorentzschen Gleichungen allgemeine Gültigkeit beilegen, dann aber die mechanischen Grundbegriffe einer weitgehenden Korrektur unterwerfen. Welcher Weg hier einzuschlagen ist, scheint nicht zweifelhaft zu sein. Da uns die elektromagnetischen Vorgänge quantitativ viel genauer bekannt sind als die mechanischen, so hält man an den durch die feinsten Beobachtungen bestätigten Maxwellschen Gleichungen fest, läßt die Gleichungen der Lorentz-Transformation für alle physikalischen Erscheinungen gelten und modifiziert die mechanischen Gleichungen in der Weise, daß auch sie bei einer Lorentz-Transformation ihre Form unverändert bewahren. Also entweder kein allgemein gültiges Relativitätsprinzip oder eine Korrektur der mechanischen Grundbegriffe.

---

[1] Es muß die Gleichung $x'^2 + y'^2 + z'^2 = c^2 t'^2$ mit der Gleichung $x^2 + y^2 + z^2 = c^2 t^2$ identisch werden.

Ehe wir im zweiten Teile unserer Abhandlung an eine kritische Würdigung der Relativitätstheorie herantreten, wollen wir noch auf die paradoxen Konsequenzen derselben hinweisen.

Zunächst ergibt sich aus den oben angegebenen Gleichungen, daß die Lichtgeschwindigkeit eine ganz eigenartige Rolle spielt. Sie ist nämlich die größte Geschwindigkeit, die überhaupt existieren kann. Kein materielles Teilchen kann sich schneller bewegen, kein Zustand in einem Medium schneller fortpflanzen als mit der Geschwindigkeit von 300000 km in der Sekunde [1]. Es folgt weiter, daß jede Wirkung, die sich durch das Vakuum (bzw. den Äther) ausbreitet, dies mit Lichtgeschwindigkeit tun muß. Würde sich also die Attraktion durch das Vakuum fortpflanzen, so könnte das nur mit Lichtgeschwindigkeit geschehen [2].

Eine zweite auffällige Konsequenz ist die Relativität der räumlichen Größen. Es hat ein und derselbe Körper, von zwei verschiedenen Systemen beobachtet, verschiedene Dimensionen in jener Richtung, in der sich das eine Bezugssystem gegen das andere bewegt. Daraus läßt sich der Satz ableiten: «Bringen wir einen Stab unter Aufrechthaltung seines inneren Zustandes (etwa im leeren Raum und ohne Wärmezufuhr) von der Ruhe auf die Geschwindigkeit q, so zieht er sich im Verhältnis $\sqrt{1 - \frac{q^2}{c^2}}$ zusammen.» [3] Eine Kugel verwandelt sich unter denselben Umständen in ein Rotationsellipsoid, das für $q = c$ in eine unendlich dünne Scheibe übergehen würde. Mit starken Ausdrücken hebt Moszkowski die Sonderbarkeit dieser Konsequenz hervor: «Wenn die Translation eines Planeten bis zur Lichtgeschwindigkeit anwächst, so saust er fortan in aller Körperlosigkeit durch den Weltenraum als schattenlose Kreisscheibe. Er selbst kann es nicht merken, ebensowenig seine Bewohner, die allesamt plattgedrückt sind, ohne sich ihrer Plattheit bewußt zu werden. Denn ihre Beobachtungsinstrumente und ihre Sinnesorgane haben gleichzeitig die nämliche Transformation durchgemacht. Nichts könnte ihnen verraten, wie sehr sie sich geändert haben. Ihr Leben und

---

[1] Wird nämlich $v > c$, so wird x imaginär, und damit verlieren unsere Transformationsgleichungen ihren Sinn.

[2] Würde sich die Attraktion mit einer Geschwindigkeit c_1, die von c verschieden ist, fortpflanzen, so würden die Inertialsysteme, die für die Fortpflanzung des Lichtes gleichwertig sind, für die Fortpflanzung der Attraktion ungleichwertig sein, und es würde also kein für alle Naturgesetze gültiges Relativitätsprinzip existieren.

[3] Vgl. Laue, Das Relativitätsprinzip, Braunschweig 1911, 41.

Treiben würde in ihrer eigenen Beurteilung nicht die geringste Abweichung vom gewohnten Typ aufzeigen, nur der draußen stehende Unparteiische würde erkennen, daß sie sich sämtlich in umgekehrte Peter Schlemihle verwandelt haben: in Schatten, die ihre Körper verloren.»[1]

Ganz ähnlich verhält es sich mit der zeitlichen Dauer eines Vorganges. Auch sie erweist sich als abhängig von dem Bezugssystem des Beobachters. Man kann hier den Satz ableiten: Eine mit der Geschwindigkeit q bewegte Uhr geht im Verhältnisse $\sqrt{1 - \frac{q^2}{c^2}}$ langsamer als dieselbe Uhr, wenn sie ruht[2]. Für $q = c$ würde sie stillstehen. Damit hängt noch eine andere höchst seltsame Konsequenz zusammen. Wenn jemand zwei Jahre seines Lebens dafür opfern wollte, könnte er feststellen, wie unsere Erde in zweihundert Jahren aussehen wird. Er müßte sich, in ein Projektil eingeschlossen, mit ungeheurer Geschwindigkeit von der Erde fortschleudern lassen, nach Ablauf eines Jahres (nach seiner Uhr berechnet) umkehren und endlich am Ende des zweiten Jahres wieder auf der Erde eintreffen. Ist die Geschwindigkeit richtig gewählt, so sind für die Erde zweihundert Jahre verflossen, für unsern kühnen Weltreisenden aber nur zwei Jahre. Man könnte also auf dem genannten Wege feststellen, wie es in zweihundert Jahren auf Erden aussehen wird, und dann noch lange Jahre auf derselben leben.

Nicht nur die räumlichen und zeitlichen Größen sind von dem Bezugssystem abhängig, sondern es gilt dies unter gewissen Voraussetzungen auch für die Ordnung der Aufeinanderfolge der Ereignisse, so daß das Früher und das Später für zwei verschiedene Systeme ihre Plätze miteinander vertauschen können. Auch diese Konsequenz der Relativitätstheorie hat große Verwunderung hervorgerufen. «Die Folgerung», erklärt M. Planck[3], «daß Früher und Später sich für verschiedene Beobachter geradezu umkehren können, klingt für den ersten Augenblick geradezu ungeheuerlich, aber», fügt er hinzu, «vielleicht nicht ungeheuerlicher, als vor fünfhundert Jahren die Behauptung geklungen haben mag, daß die Richtung, welche wir die vertikale nennen, keine absolute ist,

---

[1] Archiv für systematische Philosophie XVII (1911) 268 f.

[2] Laue a. a. O. 40.

[3] Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung, Leipzig 1910, 23.

sondern binnen vierundzwanzig Stunden im Raum einen Kegel beschreibt.»

Auch bezüglich des Äthers hat man aus der neuen Theorie bemerkenswerte Schlüsse gezogen. Man behauptet, der Äther sei nunmehr völlig überflüssig geworden. So sagt Laue: «Ist die Faraday-Maxwellsche Auffassung von der Übertragung des elektromagnetischen Feldes durch einen materiellen Träger desselben auch für den leeren Raum richtig, so muß dasjenige Koordinatensystem ausgezeichnet sein, in welchem der Äther ruht. Stellt sich aber heraus, daß es viele gleichberechtigte Systeme gibt, so kann man offenbar keines davon mit mehr Recht als das im Äther ruhende betrachten als jedes andere; es ist dann prinzipiell unmöglich, dem Äther einen bestimmten Bewegungszustand zuzuschreiben, man muß daher die Äthervorstellung ganz fallen lassen. So gerät die Relativitätsfrage in den engsten Zusammenhang mit der alten Streitfrage: Fernwirkung oder Übertragung mit endlicher Geschwindigkeit durch ein Zwischenmedium.» [1] Vor allem ist es M. Planck, der mit großer Entschiedenheit diese Auffassung vertritt.

Wie früher schon bemerkt wurde, werden auch die mechanischen Grundbegriffe durch die neue Lehre stark in Mitleidenschaft gezogen. Die träge Masse erscheint abhängig von der Geschwindigkeit des Körpers und teilweise oder ganz durch seinen Energieinhalt bedingt. Da jeder Energieverlust nach der Relativitätstheorie einen Verlust an träger Masse bedeutet, so muß auch das Prinzip von der Konstanz der Masse bei chemischen Prozessen aufgegeben werden. Verbinden sich z. B. 2 g Wasserstoff mit 16 g Sauerstoff bei Atmosphärendruck und Zimmertemperatur zu Wasser, so muß der Wärmetönung der Verbindung entsprechend die träge Masse um $3{,}2 \cdot 10^{-9}$ g abnehmen. Interessante Konsequenzen des Relativitätsprinzips finden wir auch in der Astronomie hinsichtlich der Aberration des Lichtes, des Newtonschen Attraktionsgesetzes usw.

Kurz, auf allen Gebieten, die sich mit der Physik berühren, hat die Einsteinsche Theorie tiefgreifende Umwälzungen hervorgerufen, welche, mögen sie auch zum großen Teile jeder praktischen Bedeutung entbehren, doch theoretisch von hoher Wichtigkeit sind. So ist es wirklich wahr, daß wir hier eine wahrhaft «revolutionäre Neuerung» vor uns haben.

---

[1] Laue, Das Relativitätsprinzip 6 f. M. Planck, Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung 20.

2. Kritik des Relativitätsprinzips.

Zur Kritik übergehend bemerken wir zunächst, daß das Relativitätsprinzip vom physikalischen Standpunkte aus betrachtet sich als eine wohlbegründete Hypothese darstellt. Es erklärt nicht nur das negative Resultat des Michelsonschen Versuches, sondern auch die Ergebnislosigkeit aller übrigen Bemühungen, einen Einfluß der Erdbewegung auf elektromagnetische Vorgänge nachzuweisen. Wir erinnern nur an die Versuche von Trouton und Noble, die Existenz eines Drehmomentes an einer geladenen Kondensatorplatte, die von Des Coudres, eine Veränderung der Induktionserscheinungen, und die von Trouton und Rankine, eine Veränderung der Stromverteilung in der Wheatstoneschen Brücke infolge der Erdbewegung aufzuzeigen. Es steht das Relativitätsprinzip ferner im Einklang mit den Ergebnissen der Versuche von Wilson über ein translatorisch bewegtes, der Versuche von Röntgen und Eichenwald über ein rotierendes Dielektrikum, sowie des berühmten Fizeauschen Interferenzversuches. Es stimmt ferner überein mit den Tatsachen der Aberration, des Dopplereffektes usw. Kurz, es gibt keine einzige sicher festgestellte Tatsache auf dem Gebiete der Optik oder der Elektrizitätslehre, die mit unserem Prinzip im Widerspruch stände. Noch nicht abgeschlossen sind die Untersuchungen über die Art und Weise, wie die Masse schnell bewegter Elektronen von ihrer Geschwindigkeit abhängt. Doch sprechen die Experimente von Bucherer und Hupka für die Existenz einer solchen Abhängigkeit, wie sie vom Relativitätsprinzip verlangt wird.

Auch von seiten der Mechanik kann kein begründeter Einwand erhoben werden. Die Gesetze der klassischen Mechanik verlieren zwar in der Relativitätstheorie ihre Gültigkeit, bleiben aber doch für gewöhnliche Geschwindigkeiten, d. h. für solche, welche gegenüber der Lichtgeschwindigkeit klein sind, als Annäherungen bestehen, und zwar ist ihre Abweichung von der strengen Form, wie sie das Relativitätsprinzip verlangt, so gering, daß sie sich wohl für alle Zeiten der Beobachtung entziehen wird.

Ebenso verhält es sich mit der Thermodynamik. Auch ihre Gesetze behalten, insoweit sie überhaupt eine Änderung erfahren, als Annäherungen empirische Gültigkeit.

Wir können also den Satz aufstellen, daß es keine physikalische Tatsache gibt, die man als Instanz gegen die neue Theorie vorbringen könnte. Eine gewisse Bestätigung derselben bietet noch die

Existenz der radioaktiven Körper. Hier tritt ein Teil der ungeheuren Energie, welche die Relativitätstheorie den Atomen zuschreibt und auf welche sie die Trägheit der Materie zurückführt, unmittelbar zu Tage.

Was die Beurteilung angeht, die das neue Prinzip von philosophischer Seite aus erfahren hat, so ist zunächst zu bemerken, daß Natorp mit Unrecht in demselben eine Bestätigung des Idealismus erblickt. Daß Ort und Zeit empirischer Ereignisse nach empirischen Gesetzen bestimmt werden, und daß diese Bestimmungen sich niemals absoluter Genauigkeit erfreuen, ist eine ganz selbstverständliche Tatsache, die von dem Realismus ebenso anerkannt wird wie von dem Idealismus. Man sollte nun aber sowohl vom idealistischen als auch vom realistischen Standpunkte aus erwarten, daß mit dem Fortschreiten der Wissenschaft die räumliche und zeitliche Fixierung der Ereignisse immer genauer würde, so daß man sich einem bestimmten Ziele asymptotisch näherte. Dieser Erwartung widerspricht aber das Relativitätsprinzip, indem es uns lehrt, daß es unendlich viele gleichwertige Bezugssysteme gibt, von denen einem jeden ein eigenes Weltbild entspricht.

Diese Weltbilder unterscheiden sich in der räumlichen und zeitlichen Fixierung der Ereignisse um so mehr, je größer die Geschwindigkeit ist, mit der sich die ihnen entsprechenden Bezugssysteme gegeneinander bewegen, und kein Fortschritt der Wissenschaft ist im stande, die Differenzen zwischen diesen Weltbildern zu beseitigen. Das ist gewiß eine Lehre, die den Idealisten ebensosehr befremden muß wie den Realisten.

Ja das Relativitätsprinzip widerspricht geradezu dem Idealismus, indem es die Lichtgeschwindigkeit als absolute Grenze der Geschwindigkeiten hinstellt. Darum bemüht sich auch Natorp, das Prinzip zu korrigieren, indem er schreibt: «Niemals darf ein empirisch Letztes für ein absolut Letztes ausgegeben werden.... Daß bei dem heutigen Stande der Empirie alle empirische Zeit- und Ortsbestimmung an eine bestimmte empirische Voraussetzung, nämlich die Gleichförmigkeit der Lichtgeschwindigkeit, als vorläufig unüberschreitbar Letztes gebunden ist, ergibt eine erwünschte Präzisierung dieser allgemeinen Ansichten auf den gegenwärtigen Stand der Forschung. — Aber es kostet uns theoretisch gar nichts, diese Schranke in Gedanken aufgehoben zu setzen und uns zu denken, daß eine Überlichtgeschwindigkeit sich auf irgend einem vielleicht sehr indirekten Wege unserer Erkenntnis erschließen würde; so wäre dann diese einstweilige

Schranke niedergelegt, aber freilich die Beschränkung überhaupt, die aller empirischen Forschung anhaftet, nicht aufgehoben; die Schranke wäre nur um eine Stufe weiter zurückgeschoben.» [1] Diese Ansicht ist nicht haltbar. Das Relativitätsprinzip führt nämlich notwendig zu der Konsequenz, daß es erstens nur eine Fortpflanzungsgeschwindigkeit im Vakuum geben und zweitens diese Geschwindigkeit von keiner andern übertroffen werden kann. Gäbe es nämlich zwei Vorgänge, A und B, die sich mit verschiedenen Geschwindigkeiten v_1 und v_2 durch das Vakuum fortpflanzten, so wäre es unmöglich, solche Transformationsgleichungen aufzustellen, daß der Vorgang A für alle Inertialsysteme die Geschwindigket v_1 und zugleich der Vorgang B für alle Inertialsysteme die Geschwindigkeit v_2 besäße. Mit andern Worten: Das Relativitätsprinzip wäre falsch. Es kann also nur eine Fortpflanzungsgeschwindigkeit im Vakuum geben, und da sich nun nach der Erfahrung das Licht im Vakuum mit der Geschwindigkeit von 300 000 km in der Sekunde ausbreitet, so müssen wir diese Geschwindigkeit als die einzige ansehen, die im Vakuum existieren kann. Diese Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Vorgänge im Vakuum kann nun — das ist die zweite Konsequenz des Relativitätsprinzips — von keiner andern Geschwindigkeit übertroffen werden. Andernfalls wäre es nämlich möglich, wenn in einem Bezugssystem a die Ursache von b ist, wobei a und b zwei Ereignisse bedeuten mögen, die zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten stattfinden, ein zweites Bezugssystem zu bestimmen, in welchem sich die Sukzession von a und b umkehrte, so daß die Ursache a später wäre als die Wirkung b, was absurd ist. Daraus ergibt sich, daß die Natorpsche Auffassung mit der Negation des Relativitätsprinzips gleichbedeutend ist.

Auch Petzoldts Bemühungen, das Prinzip im Sinne des Positivismus zu deuten, scheinen uns ihr Ziel zu verfehlen. Das Prinzip behauptet: Es gibt unendlich viele gegeneinander bewegte Inertialsysteme, von denen ein jedes ein eigenes Weltbild darbietet. Und wir sind nicht im stande, durch Beobachtung eines dieser Weltbilder, die alle von denselben Gesetzen beherrscht werden, als das wahre festzustellen und den übrigen als bloßem Scheine gegenüberzusetzen. Folgt daraus nur, daß alle diese Weltbilder gleich wahr sind und somit der Gegensatz von Wahrheit und Schein seinen Sinn verliert? Das folgt nur für denjenigen, der den positivistischen Grundsatz voraussetzt, daß empirische Feststellbarkeit und Existenz identisch sind.

---

[1] Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften 402.

Offenbar hängt unsere Frage innig zusammen mit dem Problem der «absoluten Bewegung». Der Positivist negiert die Existenz einer solchen, weil wir nur relative Bewegung, d. h. die Veränderung der Entfernung der Dinge voneinander, durch Beobachtung feststellen können. Gibt es nur relative Bewegung, so sind alle Bezugssysteme und damit alle Weltbilder gleichberechtigt. Gibt es aber absolute Bewegung, so existiert ein Bezugssystem, das sich vor allen andern auszeichnet, jenes nämlich, welches im Raume ruht. Es steht dann nichts im Wege, dasjenige Weltbild, welches für das ruhende System gilt, als das wahre und die Abweichungen der übrigen von ihm als durch Bewegung des Beobachters bedingten Schein zu betrachten. Wir können also die positivistische Deutung des Relativitätsprinzips vermeiden, wenn wir die Existenz absoluter Bewegung annehmen. Ist aber diese Annahme wirklich so unvernünftig, wie sie vielfach dargestellt wird? Keineswegs. Für die absolute Bewegung sind hervorragende Naturforscher wie Newton, Euler, Lagrange, Laplace, Maxwell eingetreten. Angesehene Philosophen haben sich ihnen zugesellt. So sagt A. Höfler in seinen «Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik» [1] gegenüber dem oft wiederholten Einwand, man könne sich absolute Bewegung gar nicht vorstellen: «Mögen andere solche Vorstellung nicht in sich vorfinden — ich meinerseits habe trotz wiederholtem aufrichtigen Bemühen, sie ebenfalls nicht vorzufinden, sie dennoch immer in mir vorgefunden und weiß sie bis jetzt nicht loszuwerden. Ich finde nämlich Vorstellungen, z. B. vom absoluten Raume, immer in mir vor, sobald ich solche vom relativen in mir vorfinde, und zwar dies zunächst einfach gemäß dem Satze: Keine Relation ohne Fundamente, und zwar in irgend einer Substanz absolute Fundamente.» Ganz ähnlich äußert sich Heymans in seinen «Gesetzen und Elementen des wissenschaftlichen Denkens» [2]: «Unter absoluter Bewegung verstehen wir nichts anderes als den Anteil des Wirklichen, auf welches wir die Bewegungserscheinung beziehen, an dieser Bewegungserscheinung. Daß aber diesem Begriffe eine unverwüstliche Lebenskraft innewohnt, daß derselbe sich zwar zurückdrängen, aber niemals beseitigen läßt, vielmehr in dem nämlichen Momente, wo er in einer Gestalt beseitigt wird, in einer neuen Gestalt sich wieder erhebt, das liegt, hier wie sonst, einfach an dem Umstande, daß wir das relativ Wirkliche als Ergebnis einer Relation

---

[1] Leipzig 1900, 127. Vgl. ders., Logik, Leipzig 1890, 61.

[2] Leipzig 1905, 379.

zwischen zwei oder mehreren absolut Wirklichen aufzufassen vermögen. Was die Analyse, tatsächlich oder in Gedanken bis zu Ende durchgeführt, ergibt, ist immer etwas Absolutes. Wir haben dementsprechend jeder relativen Bewegungserscheinung gegenüber volle Gewißheit darüber, daß derselben irgend eine absolute Bewegung zu Grunde liegen müsse, wenn wir auch keineswegs zu sagen wissen, welche.»

Die genannten Autoren betonen den gewiß triftigen Gedanken, daß alles Relative ein Absolutes voraussetzt und darum eine Veränderung von Relationen nicht möglich ist ohne eine Veränderung der zu Grunde liegenden absoluten Realitäten. Wir möchten aber noch auf ein anderes Argument von mehr empirischer Natur hinweisen, das mit dem oben genannten Prinzip der identischen Vorgänge im Zusammenhange steht. Gäbe es, so können wir argumentieren, nur relative Bewegung, d. h. Entfernungsveränderung zwischen den Körpern, so käme einer Bewegung gegenüber einem Inertialsystem keine höhere Realität zu als einer Bewegung gegenüber einem beliebigen andern Bezugssystem, es hätten alle Bewegungen dieselbe Realitätsstufe und bedürften darum in gleicher Weise der kausalen Erklärung. Nun können aber, solange wir an dem Prinzip der identischen Vorgänge festhalten, das im Grunde genommen nichts anderes als die vollständige Homogeneität von Raum und Zeit ausspricht, nur Bewegungen bezüglich eines Inertialsystems kausal erklärt werden. Es ist darum notwendig, zwischen «wahren» und «scheinbaren» Bewegungen zu unterscheiden. Nur die ersteren verlangen eine eigene kausale Erklärung, die letzteren aber nicht, da sie als bloße Beziehungen zwischen den wahren Bewegungen durch die Erklärung der «wahren» Bewegungen mit erklärt sind.

So haben wir also das Recht, von absoluter Bewegung und absoluter Ruhe zu reden und ein Bezugssystem anzunehmen, das wahrhaft im Raume ruht. Diesem und nur diesem System können wir vor allen andern den Vorzug einräumen, das wahre Weltbild darzubieten. Würden wir ein anderes, in wahrer Bewegung befindliches System als für die räumlichen und zeitlichen Dimensionen der Dinge maßgebend betrachten, so würden wir gegen die Isotropie bzw. gegen den Satz vom hinreichenden Grunde verstoßen, da diesem Systeme ein zweites mit derselben, aber der Richtung nach entgegengesetzten Geschwindigkeit gegenüberstehen würde, das ihm in jeder Beziehung gleichwertig wäre und darum mit demselben

Rechte den Anspruch erheben könnte, das wahre Weltbild darzubieten.

Aus dem Gesagten folgt, daß wir nicht genötigt sind, das Relativitätsprinzip positivistisch zu deuten, und damit ist auch der Haupteinwand beseitigt, den man von philosophischer Seite gegen dasselbe vorbringen könnte. Daß das Prinzip, in dem oben dargelegten Sinne interpretiert, nicht zum Skeptizismus führt, wie Moszkowski behauptet, bedarf wohl keines Beweises.

Was sagt uns nun das Relativitätsprinzip über die «wahre», d. h. durch die Bewegung des Beobachters nicht modifizierte Beschaffenheit der Dinge? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich leicht, wenn wir bedenken, daß die Gesetze, die für alle Inertialsysteme gelten, auch für das im Raume ruhende System gelten müssen, das das «wahre» Weltbild enthält. Es pflanzt sich also das Licht in Wahrheit nach allen Seiten mit gleichmäßiger Geschwindigkeit fort, und diese Geschwindigkeit kann von keiner andern übertroffen werden. Es ist kein Schein, sondern Wahrheit, daß sich jeder in absoluter Bewegung befindliche Körper in der Bewegungsrichtung verkürzt, daß alle absolut bewegten Uhren langsamer gehen, daß der Energie der Körper Trägheit zukommt und darum ein Körper, dem Wärme zugeführt wird, seine Geschwindigkeit vermindert, solange nicht die Trägheit der zugeführten Wärmemenge durch eine besondere Kraft überwunden wird. In unserem ruhenden Systeme finden wir auch die übrigen, bewegten Inertialsysteme. In diesen pflanzt sich das Licht tatsächlich nicht nach allen Seiten mit derselben relativen Geschwindigkeit fort. Dieser Umstand, den wir vom ruhenden System aus feststellen, entzieht sich aber ganz der Konstatierbarkeit von seiten des bewegten Beobachters, da seine Maßstäbe infolge seiner Bewegung so verändert sind, daß er urteilen muß, das Licht pflanze sich in seinem System mit gleichmäßiger Geschwindigkeit fort. Ganz dasselbe gilt für alle Naturgesetze, die durch die Bewegung des Bezugssystems verändert erscheinen. Der bewegte Beobachter kann diese Veränderung nicht feststellen, weil er mit entsprechend veränderten Beobachtungsmitteln an die Naturerscheinungen herantritt. Er ist darum außer stande, darüber zu entscheiden, ob er sich in Ruhe oder in Bewegung befindet. Er kann in seinem Weltbild niemals Wahrheit und Schein voneinander trennen. Dies hindert ihn aber nicht, die wahren Naturgesetze zu erkennen, da diese der Form nach mit den Gesetzen seiner Scheinwelt übereinstimmen.

Ist durch das Relativitätsprinzip die Existenz des Äthers überflüssig geworden? Unseres Erachtens werden die Gründe, die für das Dasein des Äthers sprechen, durch das Relativitätsprinzip nicht erschüttert. Man hat bisher eine das Vakuum, d. h. den von ponderabler Materie leeren Raum, erfüllende Substanz postuliert, um den Faradayschen Feldern einen Träger zu geben. Die Versuche, die elektrischen und magnetischen Feldkräfte als substantielle Wesenheiten zu betrachten, sind nicht weniger verfehlt als das Unternehmen, Geschwindigkeit, Beschleunigung oder kinetische Energie ohne tragendes Substrat durch den Raum wandern zu lassen, ein Unternehmen, von dem Duhem in seinen «Wandlungen der Mechanik»[1] sagt: «In dem Augenblicke, wo wir den festen Boden der Mechanik verlassen, um uns auf den Flügeln des Traumes emporzuschwingen und dieser Physik zu folgen, welche die Erscheinungen in einem von Materie leeren Raume sich abspielen läßt, fühlen wir uns von einem Taumel erfaßt; darum klammern wir uns mit allen Kräften an den festen Boden des gesunden Menschenverstandes; denn unsere höchsten wissenschaftlichen Erkenntnisse haben, wenn wir ihre Analogie bis zu Ende verfolgen, keine andere Grundlage als das vom gesunden Menschenverstande gegebene.... Wir werden darum dabei bleiben anzunehmen, daß jede Bewegung ein Bewegliches voraussetzt, daß jede lebendige Kraft die lebendige Kraft einer Materie ist.» Aus dem Relativitätsprinzip folgt nur, daß man Bewegung relativ zum Äther niemals feststellen kann. Daraus kann man aber keinen Schluß auf die Nichtexistenz des Äthers ziehen, es sei denn, man gehe von dem positivistischen Vorurteil aus, daß Existenz und empirische Feststellbarkeit gänzlich zusammenfallen.

Das Relativitätsprinzip, so können wir das Gesagte kurz zusammenfassen, ist nicht nur physikalisch wohlbegründet, es kann auch philosophisch in einwandfreier Form interpretiert werden. Sollte es sich auf die Dauer bewähren, so würde es eine der größten Errungenschaften der Naturwissenschaft bedeuten; es verdiente als drittes, alle Naturerscheinungen beherrschendes Prinzip dem Energie- und Entropieprinzip an die Seite gesetzt zu werden. Reich an überraschenden Konsequenzen, würde es uns einen tiefen Einblick in die Natur der Dinge gestatten und vor allem die Einheitlichkeit der Naturgesetze in neuem Lichte erscheinen lassen. Sollte es aber

---

[1] Leipzig 1912, 174.

durch die fortschreitende Forschung widerlegt werden, so wäre doch die gewaltige Geistesarbeit der Gelehrten, die das Prinzip aufgestellt und in allen seinen Konsequenzen geprüft haben, nicht verloren. Es wäre dann eben die Frage: «Gibt es ein allgemeingültiges Relativitätsprinzip?» im negativen Sinne entschieden, und es hätte somit ein für die Naturwissenschaft sehr wichtiges Problem seine definitive Lösung gefunden.

Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens".

Von Otto Keicher.

Auch wenn es uns nicht auf Grund eigener Einsichtnahme möglich wäre, die Schwierigkeiten kennen zu lernen, die der Versuch einer allseitig befriedigenden Interpretation der aristotelischen Schriften bietet und die in der auch heute noch herrschenden Meinungsverschiedenheit über den wahren Sinn des Aristoteles zum Ausdruck kommen, die weit auseinandergehenden Anschauungen der Aristoteleserklärer der Vergangenheit würden uns zur Genüge davon überzeugen, daß die bei Aristoteles oft nur knapp angedeuteten Gedanken nach den verschiedensten Richtungen hin weiter verfolgt werden können.

Unter den vieldeutigen Fragen, die der Stagirite angeregt hat, steht, sowohl der sachlichen Bedeutung nach wie auch wegen der verschiedenartigen Lösungen, die es im Laufe der Zeit gefunden hat, im Vordergrund des Interesses das Problem, das Aristoteles im dritten Buche seiner Schrift *Περὶ ψυχῆς* über das Verhältnis des aktiven Erkenntnisprinzips zum passiven, des *νοῦς ποιητικός* zum *νοῦς παθητικός*, berührt. Nach seiner psychologischen wie erkenntnistheoretischen und metaphysischen Seite hat es die Denker des Altertums und Mittelalters beschäftigt. Wenn dieselben hierbei zu ganz verschiedenen Resultaten gelangten, so ist das nicht sehr zu verwundern. Gilt doch, was vorhin im allgemeinen gesagt wurde, im eminenten Sinne von der Art und Weise, wie Aristoteles gerade dieses Problem behandelt. «Wo er hierauf zu reden kommt, zieht er seine ohnehin knappe Darstellungsweise in kurze Rätselworte zusammen.» [1] Zum mindesten schon zur Zeit des Alexander von Aphrodisias, vielleicht aber schon bei Eudemus und Theophrast lassen sich bezüglich der näheren Bestimmung des tätigen Intellektes die zwei Hauptrichtungen

---

[1] v. Hertling, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert 18.

erkennen, welche auch im Mittelalter wieder vertreten wurden. Aus den Eigenschaften, die Aristoteles dem *νοῦς ποιητικός* beilegt — er nennt ihn *χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* —, folgert Alexander, daß derselbe mit der Gottheit identisch sein müsse, während andere der richtigen Meinung des Aristoteles zweifellos näherkommen, wenn sie seine Worte mit Theophrast dahin auslegen, daß der aktive Intellekt ein der individuellen menschlichen Seele zukommendes Vermögen sei, nicht aber eine von ihr getrennte geistige Substanz.

Indes, das weitere Schicksal der aristotelischen Philosophie war keineswegs geeignet, das rechte Verständnis derselben zu fördern; die neuplatonischen Gedankengänge, wie sie namentlich seitens der arabischen Philosophen in die aristotelischen Anschauungen hineingetragen wurden, führten vielmehr bezüglich der Auffassung vom *νοῦς ποιητικός* naturgemäß in der von Alexander von Aphrodisias angebahnten Richtung weiter.

Als die Philosophie des Islam mit der christlichen Spekulation zusammentraf, da ergaben sich mannigfache Beziehungen. Augustin hatte es verstanden, die dem Christentum so nahe verwandten neuplatonischen Ideen harmonisch ins christliche Lehrgebäude einzugliedern, und seine Autorität hatte bewirkt, daß die damit inaugurierte Richtung die vorherrschende wurde und auf Jahrhunderte hinaus blieb.

Von diesem Strome der augustinisch-platonischen Spekulation wurde auch die ältere Franziskanerschule von ihren ersten Anfängen an, seit Alexander von Hales, getragen; und es gereicht ihr keineswegs zur Unehre, wenn sie bei der Berührung mit der geistesverwandten Richtung der Araber nicht von vornherein eine schroff ablehnende Haltung einnahm, wenn sie vielmehr das Neue, das der neuplatonische Aristotelismus dem christlichen Platonismus zur Ergänzung bieten konnte, gern aufgriff. Mit Recht ist die von Renan[1] und andern aufgestellte Behauptung, als sei die Franziskanerschule auf Kosten ihrer Orthodoxie dem Einfluß der Araber erlegen, als ein unbegründeter Vorwurf dargetan worden; denn das neue Material wurde keineswegs unbesehen und unkritisch herübergenommen, sondern nach allen Seiten hin geprüft und abgewogen. Das zeigt die Art und Weise, wie man sich mit der aristotelischen Theorie vom tätigen Verstande auseinandersetzte.

---

[1] Averroès et l'Averroïsme, éd. 3, 259 ff.

Ist es überhaupt geboten[1], jenen vom «Philosophen» gemachten Unterschied zwischen intellectus possibilis und agens festzuhalten? Das ist die erste Frage, die Alexander von Hales sich vorlegt[2]. Dabei steht er freilich schon so weit auf aristotelischem Boden, daß er zur Beantwortung dieser Frage von der Annahme ausgeht, unerläßliche Voraussetzung zum Zustandekommen eines Aktes sei etwas rein Potentielles; erst durch Hinzutreten eines Agens müsse dasselbe in die Wirklichkeit übergeführt werden. Das gilt auch für den Erkenntnisakt, der einen possiblen Intellekt gleichsam als Grundlage nötig macht[3], aber auch das Eingreifen eines Agens fordert, wenn der Erkenntnisprozeß überhaupt eingeleitet werden soll. Die so gewonnene potentia agens läßt sich aber noch näher bestimmen; auf ihre Beschaffenheit läßt sich schließen aus der Beschaffenheit der Wirkung; die geistige Natur der Erkenntnis verlangt auch die Geistigkeit der Wirkursache; jene potentia agens muß also ein intellectus agens sein.

Aber weitere Zweifel erheben sich. In der neuplatonisch-arabischen Umgestaltung, die im aktiven Intellekt eine von der menschlichen Seele getrennte Substanz erblickte, hat Alexander die Intellektlehre zu untersuchen, und er kann der Frage nicht ausweichen, «utrum sit separatus secundum substantiam ab anima an sit pars ipsius animae intellectivae». Im ersteren Falle wäre die Seele, nach ihrer intellektiven Seite betrachtet, nur intellectus possibilis, und das Zustandekommen einer wirklichen Erkenntnis wäre von außen her bedingt. Alexander erkennt das Unzulängliche einer solchen Auffassung und er hebt scharf und präzis jenes Moment hervor, das auch bei Thomas von Aquino später mit ausschlaggebend ist. Es geht nicht an, ein Erkenntnisprinzip aufzustellen, das im Grunde doch zur Erklärung des Erkenntnisvorganges nicht ausreicht. Eine solche Annahme ist um so weniger zulässig, als der erkennende Teil der Seele die niedrigeren, aber auf ihrem Gebiet der sensitiven und vegetativen Funktionen völlig genügenden Seelenkräfte an Voll-

---

[1] Vgl. zum folgenden besonders Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre (Philos. Jahrbuch 1888, 276 ff).

[2] Summa theologiae universalis p. 2, q. 69, m. 2, a. 3.

[3] Dicit enim (philosophus), quod nihil educitur de potentia materiali in actum nisi per illud, quod est actu; sed intellectus possibilis dicitur possibilis in suo genere potentia materiali; non ergo educitur in actum nisi per id, quod est actu. Illud autem est potentia agens (ebd.).

kommenheit überragt[1]. Daher ist der intellectus agens — zu diesem Ergebnis kommt Alexander von Hales — nicht als eine vom Menschen getrennte Substanz aufzufassen, sondern als etwas der vernünftigen Seele Inhärierendes. Aber auch der intellectus possibilis gehört der individuellen Seele an; dürfen beide deswegen identifiziert werden? Indem Alexander diese Frage anschneidet, denkt er vielleicht an Wilhelm von Auvergne. Dieser hatte schon, bevor die Summa theologiae begonnen wurde, in seiner Schrift De anima überhaupt gegen den Begriff des intellectus agens polemisiert, und zwar vorzüglich im Interesse der Einheitlichkeit der Menschenseele, die keine partes zulasse. Alexander ist nicht so ängstlich, daß er um der Unteilbarkeit der Seele willen den tätigen und den möglichen Intellekt identifizieren und nur einen Unterschied im Denken zulassen zu sollen glaubte. Beide Seelenvermögen sind tatsächlich verschieden, sind zwei Differenzen in der einen individuellen Seele, die sich zueinander verhalten etwa wie die nach Alexanders Lehre auch der geistigen Seelensubstanz zu Grunde liegenden Prinzipien der Materie und der Form[2].

Dieses scheinbar abschließende Resultat wird nun freilich nicht recht lange uneingeschränkt festgehalten, und zwar, so scheint es fast, eben dem Prinzip zuliebe, das zu diesem Resultat geführt hat. Dieses Prinzip war die Voraussetzung, daß die einzelnen Seelenkräfte für die ihrer Natur nach ihnen zukommenden Funktionen sich selbst genügen. Das Gebiet der auf den Erkenntnisprozeß bezüglichen Funktionen ist das Gebiet der anima r a t i o n a l i s. Es gibt aber auch eine Erkenntnis, die höher ist als die Vernunfterkenntnis, für die also die anima rationalis sozusagen nicht mehr zuständig ist. Derartige Erkenntnisse sind beispielsweise «ea, quae sunt in divinis». Bezüglich dieser neigt Alexander, wenn auch offenbar nur schüchtern und zögernd, doch zweifellos der Ansicht zu, daß man zu ihrer Erklärung nicht beim intellectus agens im vorhin erörterten Sinne stehen bleiben dürfe, sondern auf einen intellectus separatus rekurrieren

---

[1] Inconveniens est ponere partem intellectivam non sibi sufficientem ad intelligendum, cum intellectiva pars sit perfectior sensitiva et vegetativa. Videmus enim vegetativam sibi sufficientem et sensitivam; multo fortius intellectiva secundum se habebit sufficientiam ad intelligendum (Summa theologiae universalis p. 2, q. 69, m. 2, a. 3).

[2] Intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali, quarum una, scil. intellectus agens, est ex parte formae ipsius animae secundum quod est spiritus; altera vero, scil. possibilis, est ex parte suae materiae, qua est potentia ens respectu cognoscibilium quae fiunt in ea (ebd.).

müsse. Die Frage freilich, wie dann dieser getrennte Intellekt das Zustandekommen dieser höheren Erkenntnis bewirke, ob durch unmittelbare Einwirkung auf den intellectus possibilis oder doch wieder mittelbar durch den individuellen intellectus agens, bleibt dunkel. Die Worte, deren sich unser Scholastiker bedient, scheinen mir die letztere Möglichkeit nicht bloß offen zu lassen, sondern sogar nahe zu legen [1].

So hatte schon Alexander von Hales innerhalb seines Systems eine durch die Erkenntnisobjekte bestimmte Mehrdeutigkeit des Begriffes «intellectus agens» angebahnt, wenn er sie auch nur unklar aussprach.

Entschiedener geht sein Schüler Johannes de Rupella in dieser Richtung weiter [2].

Auch dieser gibt, freilich ganz kurz, unter ausdrücklicher Berufung auf Avicenna, den für die Aufstellung eines eigenen aktiven Intellekts bestimmenden Grund an, wobei er im allgemeinen mit den Gedankengängen seines Lehrers zusammentrifft [3]. Ausführlich aber erörtert er die verschiedenen Möglichkeiten, den intellectus agens näher zu bestimmen. Zwei Theorien hat er gegeneinander abzuwägen: Ist der intellectus agens zugleich ein intellectus separatus oder hat er seinen Platz in der individuellen Seele? Es ist einleuchtend, daß erstere, von den bedeutendsten arabischen Philosophen, auch von Avicenna vorgetragene Lehre auf dem Boden des Christentums nicht jene Form beibehalten konnte, die ihr die arabischen Denker gegeben. Nur zwei Wege stehen unter der Voraussetzung eines intellectus separatus für Rupella offen: der tätige Verstand ist entweder Gott selbst oder er ist ein geschaffener Geist, ein Engel. Eingehend werden die Gründe besprochen, die für jede dieser An-

---

[1] Ad illud vero, quod obicitur quod aliqua intelligibilia sunt supra intellectum et ita oportet, quod cognitio fiat per agentem qui est supra intellectum, dicendum est, quod agens non dicitur actu esse, quia omnes formas a principio intelligit, sed ab agente primo illuminatur, et non respectu omnium, sed respectu quarundam formarum, et cum est illuminatus, perficit etiam possibile illo modo.

[2] Vgl. dazu Manser, Johann von Rupella (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXVI [1911] 290 ff).

[3] Anima humana prius est intelligens in potentia, postea intellectus in effectu. Omne autem, quod exit de potentia in effectum, non exit nisi per causam, quae educit illam de potentia in effectu. Est ergo haec causa, quare animae nostrae de rebus intelligibilibus exeunt de potentia in effectu. Sed causam dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu; necessario igitur est intellectus agens (Summa de anima II xxxvi, ed. Domenichelli 290).

nahmen ins Feld geführt werden können; speziell die Begründung der ersteren Aufstellung, der zufolge der intellectus agens mit Gott selbst identisch ist, ist ausgesprochen augustinisch. Ebenso werden die Anhaltspunkte angegeben, auf die sich die andere Möglichkeit stützt, der aktive Intellekt sei quaedam differentia virtutis partis intellectivae. Erst jetzt erfolgt das responsum sine praeiudicio. Auch dieses fällt augustinisch aus. Rupella sucht die verschiedenen Theorien, die er in Erwägung gezogen, zu berücksichtigen, indem auch er in Anlehnung an eine Stelle bei Augustin und unter Beachtung der Verschiedenartigkeit der Erkenntnisobjekte den Begriff des intellectus agens in mehrdeutigem Sinne gebraucht. Intellectus agens ist Gott selbst für die supra intellectum gelegenen Erkenntnisgegenstände, für die Gotteserkenntnis; intellectus agens ist der Engel für jene Wahrheiten, die die Seele iuxta se erkennt, die sich auf die Engelwelt, das Leben und die Ordnung innerhalb derselben beziehen. Der intellectus agens ist endlich eine Kraft der Seele selbst und mit dieser verbunden zu denken bezüglich all jener Erkenntnisse, die die Seele intra oder infra se gewinnt, wo die Seele also sich selbst oder die Sinnendinge erkennt. Alexander von Hales spricht da, wo er ohne intellectus separatus nicht auskommen zu können glaubt, nur von einem primus agens. Sachlich ist damit freilich das nämliche gemeint wie bei Rupella, aber formell hat dieser zweifellos das unsichere Schwanken Alexanders bereits überwunden, wenn er ohne Umschweife schreibt: Respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens. Nicht ganz so zuversichtlich allerdings klingen seine Worte, wenn er mit Bezug auf die zweite Gruppe von Erkenntnissen erklärt, «posset dici angelus intellectus agens» und es läßt sich daraus wohl abnehmen, daß er selbst die Mängel dieser Terminologie empfunden hat. In der Tat läßt sich auch die Begriffsbestimmung, die er vom intellectus agens gibt, im eigentlichen Sinne nur auf die beiden letzten Arten von Erkenntnisvorgängen anwenden, auf die Erkenntnis, die die Seele von sich selbst und ihrem Innenleben (quae sunt intra animam) und die sie von den sinnenfälligen Dingen (quae sunt infra animam) gewinnt. Es mag hier auf sich beruhen, daß nach Rupellas Anschauung der Erkenntnisprozeß auch bezüglich dieser beiden letzten Erkenntnisgebiete sich in ganz verschiedener Weise vollzieht; das hat die Innenerkenntnis mit der Erfassung der Körperwelt gemein, daß es in beiden Fällen eines lumen extrinsecum nicht bedarf. Aristoteles vergleicht bekanntlich an der klassischen Stelle, wo er die

beiden beim Erkenntnisvorgang beteiligten Prinzipien erwähnt, das aktive Prinzip mit dem Lichte, das die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben umgestaltet. Die mechanische Übertragung dieses Gleichnisses auf den Erkenntnisprozeß hatte dazu geführt, den intellectus agens vom intellectus possibilis ebenso vollständig zu trennen, wie auch das Licht seiner Substanz nach getrennt sei von den farbigen Dingen. Schon Alexander von Hales weist mit Recht darauf hin, daß eine solche mechanische Anwendung jenes an sich berechtigten Vergleichs unstatthaft sei; beim intellektiven Erkenntnisprozeß walten andere Verhältnisse ob wie beim sensitiven Prozeß der Farbenwahrnehmung; der Geist trägt in sich ein natürliches Licht, das ihn befähigt, aus eigener Kraft den Erkenntnisakt zu vollziehen [1]. Daß Alexander den göttlichen Ursprung dieser natürlichen Erkenntniskraft, die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Lichte besonders hervorhebt, ist bei seinem Platonismus nicht weiter verwunderlich [2].

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Rupella. Auch er betont zwar stark den Zusammenhang unserer Erkenntniskraft mit der prima veritas. Er tut dies namentlich da, wo er über die Erkenntnis der allgemeinsten Wahrheiten, der principia scientiarum, spricht; aber er hebt ebenso hervor, daß diese Erkenntniskraft, dieses lumen intelligibile primae veritatis, uns per naturam eingeprägt sei, daß auch die allgemeinen Prinzipien nur erkannt werden per lumen similitudinis primae veritatis; ja obwohl Rupella die Ansicht seines Lehrers in Betreff der geistigen Materie verwirft [3], so verweist er doch ebenso wie dieser, um das Verhältnis von intellectus agens und possibilis klar zu machen, auf die Doppelnatur des Intellekts, die im Verhältnis von Materie und Form ein Analogon finde [4]. Im eigentlichen und

---

[1] Summa theol. univers. p. 2, q. 69, m. 2, a. 3: Nec oportet ponere intellectum agentem separatum in substantia ab ipsa anima, sicut lux in sensu separata est in substantia ab ipso sensitivo; est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cuius habet actum intelligibilium.

[2] Ebd.: Non enim videtur, quod ille condiderit animam rationalem ad imaginem suam, quin ei dederit perfectionem suam respectu cognoscibilium. Ex illa vero parte, qua habet hanc perfectionem cognoscibilium ad quandam similitudinem primi, ex illa est intellectus agens, quae pars cum obviaverit formae intelligibili in phantasmate existenti, abstrahit eam, ut sit actu intellectiva.

[3] Summa de anima I XI, ed. Domenichelli 115.

[4] Ebd. II XXXVI, ed. Domenichelli 289: Duplex est natura intellectus. Una est quasi materialis, altera quasi formalis. Una est possibilis, ut tabula nuda ab omni pictura, sed susceptiva omnium picturarum, nullam habens actu, sed possibilis ad omnes; et hic est possibilis intellectus. Altera vero est agens ut lumen. Est enim lumen

strikten Sinne ist also auch für Johannes de Rupella der intellectus agens etwas mit der Menschenseele Verknüpftes.

Allein in voller Unzweideutigkeit erscheint dieser Sachverhalt erst bei Bonaventura, der bestimmt und zielbewußt aus der Fülle von Theorien die nach seiner Meinung am meisten zutreffende herauszuschälen weiß.

Im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars[1] gibt der seraphische Lehrer eine Übersicht über die verschiedenen Aufstellungen, die bezüglich des Verhältnisses zwischen intellectus agens und possibilis gemacht worden sind. An erster Stelle bespricht er die, wie es scheint, landläufigste Ansicht, wonach beide sich zueinander verhalten wie zwei getrennte Substanzen. Es sind die Theorien vom intellectus separatus, die er hier im Auge hat. Daß die Emanationstheorie des arabischen Aristotelismus von ihm abgelehnt wird, ist selbstverständlich. Auch in ihrem christlichen Gewande, wo an Stelle der intelligentia separata ein angelus gesetzt wird, läßt er sie nicht zu. Ein Engel kann nicht intellectus agens sein, weil es einem geschaffenen Wesen nicht zukommt, zu erleuchten. Aber auch Gott darf nicht als intellectus agens gefaßt werden, trotz der Autorität eines Augustin, aus dem die Vertreter dieser Anschauung ihre Gründe entnehmen. Die Theorie in dieser letzten Form ist aber nicht etwa deswegen zurückzuweisen, weil dieselbe mit der kirchlichen Lehre in Widerspruch stünde. Aus Thomas von Aquino[2] wissen wir, daß vielmehr gerade diese Theorie eine Korrektur der neuplatonisch-arabischen Ansicht war zum Zwecke, diese letztere in Einklang mit der Glaubenslehre zu bringen; und auch Bonaventura nennt diesen modus dicendi «fidei catholicae consonus». Die Gründe, weshalb er sich zu einer ablehnenden Haltung genötigt sieht, sind vielmehr in

intelligibile primae veritatis, nobis per naturam impressum, semper agens, sicut lux semper irradians, de quo Psalmus: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, et se habet ad species intelligibiles manifestandas sicut lux ad colores, sicut dicunt Philosophi. Dazu vgl. ferner ebd. II XXXVIII, ed. Domenichelli 295: Intellectiva vero est ipsa vis intellectus superioris, qua potest cogitare (prius) primam veritatem praesentem, ut praesentem lucem sibi et exemplarem causam. . . . Nota ergo, quod secundum hanc vim sunt nobis impressa iudicia veritatis circa principia scientiarum, ut de quolibet affirmatio vel negatio, et omne totum est maius sua parte, et huiusmodi, quae dicuntur esse innata naturae cuiuslibet addiscentis per lumen similitudinis primae veritatis, secundum illam partem nobis impressum, de quo Psalmista: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Nota etiam, quod haec vis eadem est secundum substantiam cum agente intellectu.

[1] II Sent., d. 24, p. I, a. 2, q. 4. [2] II Sent. d. 17, q. 2, a. 1.

der Sache selbst zu suchen. Freilich ist Gott der principalis operans, aber er hat einem jeden Wesen seine eigene vis activa verliehen. Auch der Menschenseele hat er nicht bloß eine passive Erkenntniskraft gegeben im intellectus possibilis, sondern auch eine aktive im intellectus agens. Dieser muß also etwas sein, das sich in der Seele selbst findet, nicht substantiell von ihr verschieden ist. Er muß freilich auch etwas sein, das für jene höheren Wissensgebiete, derentwegen Alexander von Hales und Johann von Rupella doch wieder Gott als intellectus agens gefaßt hatten, in sich selbst die hinlängliche Kraft besitzt. Die Anschauungen Bonaventuras über die Gotteserkenntnis hier im einzelnen zu behandeln, würde zu weit führen; es darf wohl auch als ausgemacht gelten, daß trotz des mystischen Einschlages seiner Erkenntnislehre der Doctor seraphicus einer natürlichen Gotteserkenntnis sehr klar das Wort redet.

Sind aber der aktive und passive Intellekt zwei Kräfte einer und derselben Seele, dann darf ihr Verhältnis nicht im strengen Sinne aufgefaßt werden nach dem Verhältnis von Materie und Form; vielmehr — und hier entwickelt Bonaventura Gedanken, die auch heute noch recht beachtenswert sind — ist auch der possible Intellekt trotz seines passiven Charakters durchaus nicht etwas rein Passives; absolute Passivität kommt nach Bonaventuras Anschauung nur der Materie zu; somit müßte der passive Intellekt nach der in Frage stehenden Auffassung überall da wenigstens denkbar sein, wo sich Materie findet. Vielmehr darf dieses Verhältnis nur im analogen Sinne angewandt werden[1]. Daß dem intellectus possibilis keine absolute Passivität zukommt, ergibt sich schon aus der dreifachen Aufgabe, die er zu erfüllen hat: se convertere, suscipere und iudicare[2]; eine jede dieser drei Tätigkeiten aber, selbst das suscipere, erfordert eine aktive Betätigung.

Ebensowenig ist aber der intellectus agens rein aktiv; denn seine Tätigkeit ist bedingt durch das Vorhandensein einer species[3]. Daher

---

[1] Appropriatur autem intellectus agens formae et possibilis materiae, quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum, intellectus agens ordinatur ad abstrahendum (II Sent. d. 24, p. I, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi II 569).

[2] Ebd.: Nec intellectus possibilis est pure passivus; habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere et de ea iudicare.

[3] Ebd.: Similiter nec intellectus agens est omnino in actu; non enim potest intelligere aliud a se, nisi adiuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri.

läßt sich zusammenfassend das Verhältnis so ausdrücken: Nec possibilis intellegit sine agente, nec agens sine possibili. Tätiger und leidender Intellekt gehören zusammen; sie sind wohl verschieden in ihrer Wirkungsweise, sie sind auch verschieden für unsere Auffassung und sind also, so lehrt er mit Alexander von Hales, differentiae, aber sie sind differentiae innerhalb eines und desselben Intellekts, zwei Teilfunktionen, die sich notwendig und unzertrennlich ergänzen zu einem und demselben einheitlichen Akte [1]. Wenn der hl. Thomas und andere den Ausdruck «Potenz» vorgezogen haben, um das Verknüpftsein des intellectus agens und possibilis mit der Seele zu bezeichnen, so liegt der Unterschied mehr im Worte als in der Sache. Auch Bonaventura ist durchaus nicht abgeneigt, den intellectus agens gelegentlich als potentia habitualis zu bestimmen. Das Entscheidende aber — und hier trifft das Haupt der Franziskanerschule mit dem der Dominikanerschule zusammen, trotz aller sonstigen erkenntnistheoretischen Abweichungen — ist, daß er die Klippe, der seine Vorgänger nicht ganz entronnen sind, glücklich vermieden, daß er die dem Zeugnis unseres Selbstbewußtseins völlig fremde Zersplitterung der intellektiven Kraft des Menschen in jeder Form entschieden abgelehnt [2] und die Einheit des menschlichen Erkenntnisvermögens in richtiger Erfassung des aristotelischen Gedankens scharf betont und klar ausgesprochen hat.

---

[1] II Sent. d. 24, p. I, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi II 571: Et ita, cum cogitamus de intellectu agente et possibili, non debemus cogitare quasi de duabus substantiis vel quasi de duabus potentiis ita separatis, quod una sine alia habeat operationem suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens sine possibili, et aliquid cognoscat intellectus agens, quod tamen homo, cuius est ille intellectus, ignoret . . ., sed sic cogitandae sunt illae duae differentiae, quod in unam operationem completam intelligendi veniant inseparabiliter, sicut lumen et diaphanum veniunt in abstractionem coloris.

[2] Ebd.: Haec enim vana sunt et frivola, ut aliquid sciat intellectus meus, quod ego nesciam.

Descartes' Stellung zu den Alten in seinem Traktat «Les passions de l'âme».

Von Matthias Meier.

Wie schon J. Baumann in seiner Darstellung der «Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie»[1], O. Gierke im «Johannes Althusius»[2] und im «Deutschen Genossenschaftsrecht»[3], J. Freudenthal in seinen Untersuchungen über «Spinoza und die Scholastik»[4] den Zusammenhang der Philosophie des 17. Jahrhunderts mit der Denkweise des Mittelalters aufzudecken bestrebt waren und zeigten, daß die Kette der scholastischen Überlieferung nie gerissen ist und in Wahrheit viel weiter reicht, als gewöhnlich angenommen wird, so hat v. Hertling «Descartes' Beziehungen zur Scholastik»[5] einer eingehenden Erörterung unterzogen und darin im besonderen «Descartes' ausdrückliche Stellungnahme der bisherigen Schulphilosophie gegenüber»[6] und sodann den «inhaltlichen Zusammenhang seiner Lehre mit der letzteren» behandelt, den er mit Rücksicht auf «Verwertung der schulmäßigen Terminologie, Übernahme von Bestandteilen der scholastischen Philosophie, welche in das Bewußtsein der gebildeten Welt übergegangen waren, und gelegentliches Zusammentreffen mit Lehrmeinungen einzelner Scholastiker»[7] näherhin ausführte und begründete.

---

[1] Berlin 1868. [2] Breslau 1880. [3] III, Berlin 1881.

[4] Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum gewidmet, Leipzig 1887, 83—138.

[5] Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften zu München 1897, II, Hft 2, S. 339—381, und 1899, Hft 1, S. 3—36).

[6] Vgl. Sitzungsberichte 1897, II, Hft 2, S. 340. Um ein zutreffendes Bild von Descartes' Beziehungen zur Scholastik zu gewinnen, empfiehlt v. Hertling, «die verschiedenen Seiten des Verhältnisses auseinanderzuhalten und zunächst zwischen Descartes' ausdrücklicher Stellungnahme der bisherigen Schulphilosophie gegenüber und dem inhaltlichen Zusammenhang seiner Lehre mit der letzteren zu unterscheiden. Auch in Bezug auf diesen Zusammenhang aber werden sich weiterhin verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung und Beurteilung ergeben».

[7] Das sind nach v. Hertling die drei Gesichtspunkte, «unter denen von einem Zusammenhange Descartes' mit der alten Schule gesprochen werden kann und unter denen die von Freudenthal ohne nähere Unterscheidung aufgezählten Belege zu prüfen sind» (Sitzungsberichte 1899, Hft 1, S. 21).

Die Descartessche Abhandlung «Les passions de l'âme» zog v. Hertling, dem Gange seiner Ausführungen entsprechend, in keinem der genannten Gesichtspunkte in den Kreis seiner gelehrten Untersuchungen, weder wie sich Descartes innerhalb derselben oder in damit zusammenhängenden Briefen ausdrücklich zur Scholastik stellt, noch ob sich etwa außerdem ein inhaltlicher Zusammenhang dieser Lehre mit der alten Schule nach den oben erwähnten Beziehungen finden läßt.

In weiterer Verfolgung des von v. Hertling angeregten Themas will ich daher im folgenden den Passionentraktat des Descartes, in dem seine ganze Psychologie niedergelegt ist [1], einer historischen Betrachtung und Würdigung unterziehen und darin der Enge des Raumes halber, der mir hier zur Verfügung steht, nur diejenigen wenigen Partien herausgreifen, in denen Descartes ausdrücklich zu den Alten Stellung nimmt und in seiner Lehre von den passions de l'âme sich namentlich auf dieselben bezieht.

I.

Gleich eingangs seiner Schrift (Les passions I 1) wendet sich Descartes gegen die Alten und bemerkt, daß nichts die Mangelhaftigkeit der von ihnen überkommenen Wissenschaften besser zeige, als was sie von den passiones geschrieben haben; denn obgleich es sich dabei um einen Gegenstand handle, dessen Kenntnis immer sehr geschätzt worden sei und der nicht schwer scheine, da jeder diese passiones in sich selbst fühle und deshalb die Beobachtungen nicht andern zu entnehmen brauche, um ihre Natur zu erfassen, so sei doch das von den Alten hierüber Gelehrte so unbedeutend und meist so wenig glaubwürdig, daß er die Wahrheit nur dann zu gewinnen hoffe, wenn er die von ihnen betretenen Wege verlasse und den Gegenstand so behandle, als wenn vor ihm noch niemand darüber geschrieben hätte. Dieses kühne und ganz und gar absprechende Urteil gegen die Passionenlehre der Alten, mit dem übrigens Descartes nicht allein dasteht [2], hat infolge seines provo-

---

[1] J. Millet, Descartes, son histoire depuis 1637, sa philosophie, Paris 1870, 261: Les éléments essentiels de ce que l'on peut appeler la Psychologie de Descartes, sont contenus dans le Traité des Passions, qui est dû à l'inspiration de la princesse Élisabeth.

[2] Auch Johannes Ludovikus Vives (1492—1540) beginnt seine Affektenlehre mit der Klage darüber, daß dieses in psychologischer und ethischer Hinsicht wichtige Thema bisher nicht die genügende Berücksichtigung gefunden habe. Er tadelt Aristoteles, daß er die Affekte nur in der Rhetorik behandelte, und die Stoiker, deren Affektenlehre nur schädlich gewirkt habe. Thomas von Aquin, an dessen Passionen-

zierenden Charakters eine gewisse literarische Berühmtheit erlangt, und man weiß bis heute nicht, was man davon halten und wie man es, der Meinung Descartes' entsprechend, auffassen soll.

Auf der einen Seite findet man es im Angesichte dessen, was Thomas hauptsächlich im Anschluß an Aristoteles auf diesem Gebiete geleistet hat, «unbegreiflich» [1] oder «kaum glaublich» [2], daß Descartes so zu schreiben sich erdreisten konnte, und sucht ihm dabei Lehren entgegenzuhalten, in denen Descartes mit den Alten übereinstimmt, wo nicht gar von ihnen abhängig ist [3].

Auf der andern Seite ist man bemüht, jenes Descartessche Urteil in seinem weitesten Umfang als durchaus zutreffend zu erklären

---

lehre er sich offensichtlich anlehnt, erwähnt er mit keinem Wort. — Auch Francis Bacon (1561—1626) erhebt fast mit denselben Worten eine ähnliche Anklage gegen die Leidenschaftslehre der Alten. Siehe R. Pade, Die Affektenlehre des J. L. Vives, Münster i. W. 1893, 36 f.

[1] V. Cathrein, Moralphilosophie I, Freiburg 1890, 46 A. 4.

[2] M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, 118 A. 1. — Mir scheint, daß es die Sache nicht trifft, wenn man, wie hier Schneid, das Descartessche Urteil deshalb unglaublich findet, weil auch bei Thomas bereits eine glanzvolle Leistung dieser Art vorliegt; denn Descartes konnte ja ein durchaus neues Verfahren in der Erklärung der Leidenschaften eingehalten haben und dazu in der Durchführung seiner Passionenlehre so selbständig und von der Überlieferung unabhängig vorgegangen sein, daß er von seinem Standpunkte aus die alte Lehre in der Tat für unbedeutend und nicht glaubwürdig erklären und seinen Traktat in Methode und Ausführung so betrachten konnte, als ob noch niemand eine solche Abhandlung über die passiones geschrieben hätte. Mehr Wert hat es, wenn, um das Descartessche Urteil selbst anzutasten, auf einzelne Lehren hingewiesen wird, in denen sich Descartes augenscheinlich an die Alten anlehnt. Vgl. auch Fr. v. P. Morgott, Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas, Eichstätt 1864, 2 f. (Jahresbericht über das bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt für das Studienjahr 1863/64).

[3] Z. B. A. M. Weiß O. Pr., Apologie des Christentums I, Freiburg 1880, 81 f: «Zu den vielen ungerechten Urteilen, welche die Unkenntnis der christlichen Literatur verursacht hat, gehört auch der Vorwurf, die alte christliche Lehre habe gerade jenes Gebiet, welches für die Menschenkenntnis und für die Sittlichkeit von so entscheidender Bedeutung ist, das der Leidenschaften, entweder sehr vernachlässigt oder auch völlig übergangen. Jedenfalls, fügt Descartes zu dieser Anklage Bacons (K. Fischer, Francis Bacon und seine Nachfolger [2], Leipzig 1875, 389) hinzu, sei das, was sie darüber vorgetragen, dermaßen ungenügend, daß es besser sei, dasselbe geradezu nicht zu beachten. Und doch ist seine noch von K. Fischer (Geschichte der neueren Philosophie I [5], Heidelberg 1912, 374 f) als völlig neu gepriesene Lehre, daß die Affekte aus der Verbindung der Seele mit dem Körper zu erklären seien, nichts anderes als die uralte Anschauung innerhalb des Christentums. Allerdings, wenn jemand gleich Cartesius von der Überzeugung ausgeht, zum Philosophieren sei jener der Geeignetste, welcher am wenigsten davon wisse, was die Philosophie bisher gelehrt habe, so kann man

oder zu erweisen und meint, «Descartes konnte und durfte buchstäblich von dem historischen Material über die Leidenschaften nichts brauchen und in seine Lehre herübernehmen», und zwar hauptsächlich deshalb, weil er mit den Alten prinzipiell gebrochen hat[1]. Aus diesem Bestreben, Descartes' Urteil in uneingeschränktem Sinne zu rechtfertigen, erklärt sich mir die Tatsache, daß in seinem Traktat

---

von ihm nicht verlangen, daß er wisse, wie große Bedeutung schon die Väter den Leidenschaften im Interesse der sittlichen Vervollkommnung beigelegt und wie oft sie davon gehandelt haben. Bei Thomas von Aquin bildet gerade diese Abhandlung einen Glanzpunkt seines ganzen Systems, vollständig erschöpfend und von psychologischer Feinheit wie nur irgend einer.»

[1] A. Koch, Die Psychologie Descartes', systematisch und historisch-kritisch bearbeitet, München 1881, 212 f: «Es ist weder Frivolität noch Unkenntnis an der alten Lehre schuld, daß Descartes über die vorzeitlichen Leistungen, besonders über die Leidenschaftslehre so emphatisch und scheinbar vornehm hinwegging. Descartes konnte und durfte buchstäblich von dem historischen Material über die Leidenschaften nichts brauchen und in seine Lehre herübernehmen. Man kann streiten, ob die aristotelisch-thomistische Leidenschaftslehre wahrer und wissenschaftlicher sei als die Descartes', aber nicht, ob die beiderseitigen Theorien sich vereinigen lassen oder nicht. Sie schließen sich prinzipiell aus. Und man kann jenen Autoren, welche die Descartessche Bemerkung in Les passions I 1 so ärgerlich und arrogant finden, nur sagen: Setzt euch zuerst mit den prinzipiellen Gedanken und Begriffen des Descartes zurecht, dann wird euch der anstößige Satz wenigstens konsequent erscheinen. — Neu und eigenartig ist bei Descartes der erste Gedanke seines Systems; darum ist auch neu und eigenartig seine Leidenschaftslehre.» — Der Weg, den Koch hiermit weist, um das Descartessche Urteil zu rechtfertigen, wäre der richtige. Soll dieses in seiner allgemeinen Haltung, wie es Descartes an die Spitze seines Passionentraktates stellte, aufrecht erhalten werden können, so handelte es sich darum, zu zeigen, daß Descartes in dieser Lehre völlig unabhängig von den Alten ist, daß er diese nicht nur verschmähte, sondern auch nicht benützte, und daß er von den Alten wirklich nichts herübergenommen oder, wie Koch sagt, von ihnen nichts habe brauchen können. Auch darin hat A. Koch zweifellos recht, daß die Prinzipien, auf die Descartes seine Passionenlehre aufbaut, von den aristotelisch-thomistischen Prinzipien abweichen; aber er irrt, wenn er daraus folgert, Descartes habe deshalb buchstäblich von dem historischen Material über die Leidenschaften nichts brauchen und in seine Lehre herübernehmen können und dürfen; denn Descartes schließt sich in vielen Punkten seiner Passionenlehre an die Alten an; auch wo er sich nicht anschließt, liegt oft nur eine Abweichung vor, die sich unmittelbar aus der Abweichung seiner metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen Prinzipien ergibt. Wenn er z. B. in Les passions I 47 lehrt, daß der Kampf, den wir in uns finden, kein Kampf sei zwischen dem höheren und niederen Begehren, sondern zwischen Körper und Geist, so ist diese Lehre eine Folge seiner prinzipiellen Auffassung von Geist und Körper. Die Art und Weise, wie er diese Lehre auf dem Grunde seiner von den Alten abweichenden Prinzipien vorträgt, ist neu, nicht neu aber ist, daß er von diesem Kampfe spricht und ihn als eigenen Punkt in die Behandlung der passiones aufnimmt.

«Les passions de l'âme» Lehren, die in Wirklichkeit nicht neu sind, von dieser Seite vielfach für durchaus neu erklärt werden. K. Fischer [1], A. Koch [2], P. Pleßner [3] und F. Bark [4] finden beispielsweise übereinstimmend, daß Descartes gerade dadurch, daß er den somatischen Faktor neben dem psychischen zur Erklärung der Leidenschaften benützt, sich in der Tat gänzlich von den Alten unterscheidet und weiterhin auch dadurch, daß er die Leidenschaften demgemäß, nicht wie man sie früher betrachtete, als psychische oder geistige, sondern als menschliche Vorgänge faßt. Hier ist richtig, daß nach Descartes die passions de l'âme im Menschen in der Tat nicht dem Geiste und nicht dem Körper angehören, sondern aus der innigen Verbindung von Geist und Körper hervorgehen [5] und daß sie — wie auch die Empfindungen [6] — die intime Vereinigung der denkenden und aus-

---

[1] Geschichte der neueren Philosophie I[5] 374 f.

[2] A. a. O. 185 189 u. 205.

[3] Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Ein Beitrag zur Beurteilung seiner praktischen Philosophie. Inauguraldissertation, Leipzig 1888, 14. Vgl. dagegen L. H. Schütz, Die Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes und Descartes, Inauguraldissertation, Hagen i. W. 1901, 91.

[4] Descartes' Lehre von den Leidenschaften. Ihre Darstellung nebst einer kritischen Untersuchung der Frage: «In welchem Zusammenhange steht jene mit seinen Lehren in der Metaphysik?» Inauguraldissertation, Rostock 1892, 25.

[5] Descartes, Lettre à Madame Élisabeth, 21 mai 1643. Oeuvres de Descartes par Clerselier I 29; par Ch. Adam et P. Tannery III 665: Nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. — Aus dieser Stelle wird klar, daß die Empfindungen und Passionen aus der Verbindung und Wechselbeziehung von Körper und Geist entstehen, und zwar speziell dadurch, daß der Körper auf den Geist einzuwirken vermag. Vgl. Principia philosophiae IV, n. 190; Amstelodami 1672, 214; Les passions I, a. 28 u. 30. Da nach Descartes nur der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und nicht auch die Tiere eine Seele haben, sondern nichts als Automaten sind (De meth. IV, Amstelodami 1672, 34 ff), so versteht es sich, daß nach ihm die Empfindungen und Passionen, soweit sie als geistig-körperliche Akte gefaßt werden, als spezifisch menschliche Vorgänge zu gelten haben.

[6] Die herrschende Meinung, daß nach Descartes die passiones allein die engste Verbindung von Geist und Körper im Menschen beweisen und als solche die Grundeigenschaft oder das Attribut des Menschen darstellen (K. Fischer I[5] 368; A. Koch 122; F. Bark 24 26 ff; P. Pleßner 14), ist nicht zutreffend; denn die passiones kommen

gedehnten Substanz im Wesen des Menschen klar und deutlich erkennen lassen; nicht richtig ist, daß sich Descartes dadurch von den Alten unterscheidet; denn auch Aristoteles lehrt, daß man in Betrübnis, Freude, Zorn, überhaupt in den πάϑη «am ersten seelische Bewegungen zu erkennen geneigt sein würde», daß sich aber bei näherem Zusehen ergebe, «daß sie zwar von der Seele ihren Ausgang nehmen, aber nicht in ihr stattfinden, sondern durch sie in einem andern, etwa dem Herzen, hervorgerufen werden»[1]. Die πάϑη

nach Descartes (als mechanische Vorgänge) auch den Tieren zu (Lettre à un Seigneur [le Marquis de Neucastel], 23 novembre 1646, Clerselier I 54; Adam IV 573 f. Epistola ad Morum, 5 février 1649, Clerselier I 67; Adam V 276 ff. Les passions I 50), die keine Seele haben (s. die vorhergehende Anmerkung). Nur die passions de l'âme haben die Verbindung von Körper und Geist im Menschen zu ihrer Voraussetzung, beweisen diese Verbindung aber auch als passions de l'âme nicht allein, weil die Empfindungen als menschliche oder geistig-körperliche Akte gefaßt, nach Descartes dasselbe wie die passiones in diesem Sinne beweisen. Princ. philos. IV, n. 190, 214: Affectus, sive animi pathemata . . . sunt confusae quaedam cogitationes, quas mens nón habet a se sola, sed ab eo, quod a corpore, cui intime coniuncta est, aliquid patiatur. . . . Non alia ratio est appetituum naturalium, ut famis, sitis etc. . . . Med. VI, Amstelodami 1654, 41: Certe isti sensus sitis, famis, doloris etc. nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti. Vgl. Princ. philos. II, n. 2 u. 3, 24 f; IV, n. 189, 213; IV, n. 197, 216. Wie die passiones, so faßt Descartes auch die Empfindungen nicht durchweg in diesem anthropologischen Sinne als seelisch-körperliche Tätigkeiten, sondern faßt sie auch als bloß körperliche und mechanische Vorgänge und erkennt sie in dieser Bedeutung natürlich auch den Tieren zu (Epist. ad Morum, Clerselier I 67; Adam V 278). — Wenn A. Koch 195 sagt: Wo Leidenschaft, da faktische, innigste Vereinigung von Geist und Körper, so trifft das nach Descartes nicht zu (nach Thomas von Aquin würde es zutreffen); nach Descartes muß es lauten: Wo innigste Vereinigung und Wechselbeziehung von Geist und Körper, da sind Leidenschaften der Seele; denn der Mensch hat nach Descartes nicht, wie man in der Descartesliteratur allgemein dargestellt findet, Leib und Seele, weil er Leidenschaften hat, sondern er hat eine Seele, weil er denkt, und die innige Verbindung dieser denkenden Seele mit dem ausgedehnten Körper zeigen die ins Bewußtsein tretenden Empfindungen und Passionen der Seele. Die passiones sind keine Tätigkeiten, die von der Seele abhängen, entstehen sie doch gegen unsern Willen; sie sind rein mechanische Vorgänge, die im Menschen, der eine Seele hat, zugleich einen psychischen Charakter annehmen. Siehe Lettre à un Seigneur (Clerselier I 54; Adam IV 573 f): Pour les mouvements de nos passions, bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, pour ce qu'ils se font souvent malgré nous, et que par conséquent ils peuvent être dans les bêtes et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse pour cela conclure qu'elles aient des pensées.

[1] v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871, 110.

sind nach Aristoteles Zustände der Seele und des Körpers [1] und von der physischen Materie der lebenden Wesen nicht trennbar [2]; er nennt sie deshalb auch *λόγοι ἔνυλοι* [3]. Man darf, wenn man richtig sprechen will, nach Aristoteles gar nicht sagen, die Seele zürne, die Seele betrübe sich, das sei ebenso, als wollte man sagen, sie webe oder baue: nicht die Seele bemitleide, zürne usf., sondern der Mensch vermittelst der Seele *(ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ* [4]*)*. Mit derselben Deutlichkeit wie Aristoteles faßt Thomas die passiones als menschliche Vorgänge und bringt diese Lehre durch seine Unterscheidung von per se und per accidens scharf zum Ausdruck. Die Seele, sagt er [5], ist nicht per se Sitz der (eigentlichen [6]) passio, sondern per accidens, d. h. auf Grund ihrer substantialen Vereinigung mit dem Körper: inquantum compositum patitur. Diese Lehre, der Mensch als Kompositum von Seele und Leib sei Träger der passio, ergibt sich den Alten aus der Auffassung der passio als einer Aktion des sinnlichen Begehrens [7]; denn die Tätigkeiten dieses Seelenvermögens sind nach den Prinzipien der aristotelisch-thomistischen Psychologie seelisch-körperlicher Natur [8], und da diese Akte nach ebenderselben

---

[1] De an. I, 1, 403 a, 16 ff: *ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.*

[2] Ebd. 403 b, 17 f: *ἐλέγομεν δ' ὅτι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζῴων, ᾗ δὴ τοιαῦθ' ὑπάρχει, θυμὸς καὶ φόβος.*

[3] Ebd. I, 1, 403 a, 25.

[4] Ebd. I, 4, 408 b, 11—15. Vgl. ebd. 408 b, 25 ff: Die *πάθη* sind nicht Zustände des Geistes, sondern des Wesens, das den Geist hat. Wenn daher dieses Wesen zu Grunde geht, sagt Aristoteles, so gibt es kein Erinnern und Lieben mehr; denn dieses war nicht dem Geiste eigen, sondern dem Gemeinsamen von Geist und Körper, welches zu Grunde gegangen ist. Siehe E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 2 [3], 597 f.

[5] S. th. 1, 2, q. 22, a. 1 arg. Vgl. ebd. ad 3: per se (sc. passio proprie dicta) convenit composito.

[6] Thomas unterscheidet mit Aristoteles eine zweifache passio, eine eigentliche und eine uneigentliche. Die uneigentliche passio, mit der keine körperlichen Veränderungen verbunden sind, bedeutet einfach die Verwirklichung des Möglichen, während die eigentliche passio, mit der eine materielle Umwandlung verbunden ist, die Vorgänge wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, Furcht und Hoffnung usw. bezeichnet. Vgl. Arist., De an. II, 5, 417 b, 2; Thom., S. th. 1, q. 97, a. 2 arg.; Comm. in Arist., De an. lib. 2, lect. 11 d.

[7] Arist., De an. II, 2, 413 b, 23 f. Thom., S. th. 1, 2, q. 22, a. 3 s. c.

[8] Vgl. Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, Mainz 1867, 59 89 ff 104 ff; A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 636 u. 645.

Lehre zugleich von einer körperlichen Veränderung begleitet sind, so folgt daraus, daß die physische Alteration ein auch den passio-Begriff mitkonstituierendes Moment bilden muß. Wenn daher Thomas in Konsequenz seiner psychologischen Grundsätze und im Einklang mit seiner Definition der passio wiederholt betont: passio proprie invenitur, ubi est transmutatio corporalis[1], oder: passio animae fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem[2], so läßt sich nicht mehr sagen, daß er begrifflich und generell den «somatischen Faktor» der passio nicht berücksichtigt hätte, und ein Blick in seine besondere Behandlung der passiones überzeugt davon, daß er dieses materielle Moment, das in den passiones erfahrungsgemäß zu Tage tritt, nie außer acht gelassen hat[3].

Dagegen ließe sich vielleicht einwenden, daß es nicht dasselbe sei, wenn auf der einen Seite Aristoteles und Thomas und auf der andern Seite Descartes dasselbe sagen. Das ist richtig, und in der Tat gehen Aristoteles und Thomas einerseits und Descartes anderseits in dem Sinne dieser Lehre, daß der Mensch Subjekt der passio sei, ebenso weit auseinander, als sie sich in der faktischen Bestimmung, der Mensch sei Träger der passio, treffen. Handelt es sich doch hier in der Begriffsbestimmung des Menschen: constitutus ex anima et corpore um drei Fundamentalbegriffe, in deren Auffassung Descartes prinzipiell mit der aristotelisch-thomistischen Doktrin gebrochen hat[4]. Allein wenn Descartes dieselbe Lehre auf neue theoretische Grundlagen stützt, so läßt sich doch nicht sagen, daß die Lehre selbst ihrem ganzen Sein und Inhalt nach völlig neu sei. Für keinen Fall aber wäre es angängig, daß Descartes, wenn er mit seinen Prinzipien zu derselben Grundlehre kommt, nämlich daß der ganze aus Leib und Seele bestehende Mensch Träger der passio sei, den Alten vorwirft, daß ihre «Wissenschaft» nichts tauge, und ein Kenner der aristotelisch-thomistischen und zugleich der Descartesschen

---

[1] S. th. 1, 2, q. 22, a. 3 arg. [2] Ebd. q. 22, a. 2, obi. 3.

[3] Thomas erörtert durchweg den Einfluß, den die passiones auf das körperliche Befinden und den Organismus des Menschen ausüben. Vgl. z. B. S. th. 1, 2, q. 28, a. 5; q. 33, a. 1—4; q. 37, a. 1—4; q. 44, a. 1—4; q. 48, a. 1—4.

[4] Vgl. besonders Arist., De an. II, 1 u. 2; Brentano 41 ff; E. Rolfes, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles, Paderborn 1896, 79 ff; — Thom., S. th. 1, q. 75—q. 80; Stöckl II 591 ff; — Descartes, Med. II u. VI; Resp. IV u. V; Notae in progr. quoddam; Princ. philos. I, n. 8 9, 32 ff; II, n. 2, 24 f; IV, n. 196, 215 f; Les passions I 2—9; Epist. ad Regium, mai 1641; Clerselier I 85; Adam III 369 f; ferner Clerselier I 89; Adam III 491 ff; Lettre à Mad. Élisabeth, 21 mai 1643; Clerselier I 29; Adam III 663 ff; A. Koch 39 ff.

Grundsätze wird nicht anstehen zu behaupten, daß sich die mit der Erfahrung übereinstimmende Lehre der Alten, der Mensch als Kompositum von Seele und Leib sei Träger der passio, in Konsequenz ihrer Prinzipien ergab [1], während Descartes' Bekenntnis zu dieser Lehre nicht nur einen Abfall von dem metaphysischen Dualismus seiner Prinzipien bedeutet [2], sondern zugleich einen Widerspruch seiner psychologischen Grundsätze in sich schließt [3]. Es ist eine tragische

---

[1] Nach Aristoteles und Thomas ist die Seele substantiale Form des Leibes und bildet mit diesem das einheitliche Subjekt der sensitiven und vegetativen Funktionen. Da die eigentlichen passiones der sinnlich-begehrenden Seele angehören, so ist ihr Prinzip wohl die Seele, ihr Subjekt aber der beseelte Organismus oder das Kompositum von Seele und Leib. Vgl. Arist., De an. II, 1, 412a, 20; Zeller II 2³, 479 566 ff; Brentano 42 ff 104 ff; v. Hertling, Materie und Form 115 ff 119 ff; H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 2, Gotha 1884, 13 ff; — Thom., S. th. 1, q. 75, a. 3; q. 77, a. 5 s. c.; q. 77, a. 8 arg.; 1, 2, q. 22, a. 1—3; E. Rolfes 129; A. Stöckl II 591 ff.

[2] Die passions de l'âme zeigen nach Descartes nicht nur die innige Verbindung von Geist und Körper im Menschen, sondern sogar die Wechselbeziehungen dieser Substanzen und speziell, daß der Körper auf den Geist einzuwirken vermag (Les passions I 28—30). Diese Lehre ist unvereinbar mit seiner Metaphysik, wie ja nach Descartes überhaupt der Mensch sich theoretisch seinem philosophischen System nicht eingliedern läßt. Nach seinem Substanzbegriff (Princ. philos. I, n. 51, 14. Resp. IV 108 u. 124) und nach seiner metaphysischen Auffassung vom Wesen des Geistes (Princ. philos. I, n. 8 u. 9, 2 f) und des Körpers (ebd. II, n. 4 f, 25 f) schließen sich diese beiden Substanzen einander vollständig aus. Ihre Attribute «cogitatio» und «extensio» verhalten sich zueinander wie Schwarz und Weiß. Diese beiden heterogenen Substanzen sieht Descartes im Menschen «realiter et substantialiter» (Epist. ad Regium I 89; Adam III 493) zu einem Wesen miteinander verbunden, so daß nach Descartes der Mensch begrifflich eine Synthese von zwei selbständigen, für sich selbst wirkenden, voneinander real verschiedenen Substanzen darstellt. A. Koch 85 bemerkt hierzu treffend: «Descartes läßt sich diese Annahme (die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen) ruhig gefallen, obgleich er selbst ganz klar seinen früher aufgestellten Substanzbegriff in die Brüche gehen und sich wieder in den verholzten, scholastischen Formalismus zurückfallen sieht. Der Empirismus hat hier den Idealismus aus dem Felde geschlagen; der beobachtende Descartes den spekulierenden Descartes überwunden!» Vgl. H. Ritter, Geschichte der Philosophie XI, Hamburg 1852, 65: «Wir können uns bei dieser Verwirrung seiner Gedanken über die Verbindung der Seele mit dem Leibe nicht darüber wundern, daß er die Sache für dunkel erklärte, obwohl sie von dem Sinn klar erkannt werde, ja daß er einen Widerspruch darin fand, nur daß er, welcher überall auf klare und bestimmte Gedanken drang, bei einem solchen Widerspruch sich beruhigte, kann als ein psychologisches Rätsel angesehen werden.» Vgl. ebd. 85 f.

[3] Nach Descartes vereinigt sich die Seele mit der menschlichen Leibesmaschine, wenn diese fertig ist, und geht, wenn diese zusammenbricht (Les passions I 4—6). Die Empfindungen und Passionen radizieren nicht in der Seele als in ihrem Prinzip, sie

Ironie, daß der Vorwurf, den Descartes im obigen Urteil den Alten macht, diesbezüglich mit voller Wucht auf ihn selbst zurückfällt; denn nichts zeigt, wie allgemein zugestanden werden muß, die Mangelhaftigkeit der Descartesschen «Wissenschaft» besser als seine Schrift von den Leidenschaften.

Indes scheint mir, daß Descartes selbst das Urteil, das er herausfordernd an die Spitze seiner Abhandlung gestellt hat, ernstlich nicht, wie es dasteht, in diesem umfassenden Sinne verstanden wissen will, in dem es mit Rücksicht auf die faktisch vorliegende Arbeit, die sich nicht nur in formeller, sondern auch in materieller Hinsicht vielfach an Aristoteles und vor allem an die thomistische Abhandlung «De passionibus animae» (S. th. I, 2, q. 22—48) anlehnt, als ganz und gar unhaltbar bezeichnet werden müßte. Wenn Descartes in einem Brief vom 14. August 1649 [1], der auf die im Winter des Jahres 1645/46 verfaßte Schrift «Les passions de l'âme» [2] Bezug nimmt, einem

---

erklären sich aus der Bewegung der Lebensgeister und dem organisierten Mechanismus des Leibes, dessen Prinzip man die körperliche Seele (l'âme corporelle) nennen kann. Das inkorporelle Prinzip dagegen ist die Seele (l'esprit ou l'âme), welche eine Substanz definiert werden kann, die denkt. Aus ihr gehen die Bewegungen der Lebensgeister nicht hervor (Epist. ad Morum, 5 février 1649: Clerselier I 67; Adam V 276). Wird hierdurch schon jede innere und tatsächliche Beziehung zwischen psychischen und somatischen Vorgängen unbegreiflich, wie erst soll es nach diesen psychologischen Grundsätzen möglich werden, daß Körper und Seele das einheitliche Prinzip einer beiden Substanzen gemeinsamen Tätigkeit darstellen, wie das bei den passiones, deren Träger der Mensch ist, der Fall sein soll? Dagegen schließt es keinen Widerspruch ein, wenn Aristoteles und Thomas, die die Lehre von der Identität des Prinzips des körperlichen und geistigen Lebens im Menschen miteinander gemeinsam haben, die wissenschaftliche Ansicht vertreten, daß Seele und Leib der einheitliche Grund einer beiden Wesensbestandteilen gemeinsamen Tätigkeit sind. Vgl. Stöckl II 608.

[1] Der Brief steht an Stelle des Vorworts vor dem Traktat «Les passions de l'âme».

[2] Die Abhandlung «Les passions de l'âme» hat Descartes für den speziellen Gebrauch seiner gelehrten Schülerin, der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, im Winter des Jahres 1645/46 verfaßt. In einem Brief vom Oktober 1645 (Clerselier I 8; Adam IV 313) teilt Descartes seiner hohen Schülerin mit, daß er die Absicht hatte, darin eine spezielle Erklärung sämtlicher passiones zu geben, daß er aber so viele Schwierigkeiten findet, sie aufzuzählen, daß er mehr Zeit dazu benötigen werde, als ihm der Kurier überlasse. Am 3. November 1645 (Clerselier I 9; Adam IV 332) macht er ihr sodann die Mitteilung, daß er die letzten Tage über Zahl und Ordnung der Leidenschaften nachgedacht habe, um die Natur derselben im einzelnen bestimmen zu können, daß er sich aber noch nicht im klaren sei. Im Frühling des folgenden Jahres wird Descartes der Prinzessin die fertige Abhandlung überschickt haben, wofür sich diese bedankt hat. In einem Brief vom Mai 1646 (Clerselier I 11; Adam IV 407 f) drückt Descartes der Prinzessin seine Freude darüber aus, daß sie

Freunde in Paris die Mitteilung macht, daß er nicht als Redner (meint wohl Aristoteles) noch als Moralphilosoph (meint wohl die Stoiker), sondern einzig und allein als Physiker (en physicien) über die passions de l'âme habe handeln wollen, so proklamiert er damit den neuen Standpunkt, von dem aus er die passiones behandelte und durch den er sich von den Alten tatsächlich unterscheidet. Ich sehe in dieser Mitteilung, die unmittelbar vor dem Drucke des Werkes erfolgte, einen Hinweis darauf, daß Descartes selbst mit dem in Rede stehenden Urteil den Sinn verbinden will, daß seine Lehre neu, aber nicht in jeder Beziehung neu sei, sondern nur insofern, als er sie unter einem neuen Gesichtspunkt behandelte.

Man streitet sich zwar, ob die erwähnte Erklärung, die Descartes einem Freunde in Paris gibt [1], mit dem Inhalt und der tatsächlichen Durchführung seiner Passionenlehre vereinbar sei, da er sich nur in einem kleinen Teil der Arbeit mit der Physiologie des menschlichen Körpers und der Leidenschaften befaßt, während der größte Teil der Lehre mit moralischen Betrachtungen angefüllt [2] und Anlaß

---

seinen kleinen Traktat, den er von den passiones geschrieben, so günstig aufgenommen und beurteilt habe. Im November 1647 (Clerselier I 2; Adam V 87) sendet er die Abhandlung an Chanut, den ihm befreundeten Gesandten am schwedischen Hofe, der ihn der Königin Christine übergeben sollte. Auf Drängen seiner Freunde veröffentlicht Descartes schließlich seine Abhandlung im Jahre 1649, nachdem er sie vorher auf Anraten von Mr. Clerselier verbessert und um ein Drittel (d'un tiers) vermehrt hatte. Vgl. A. Baillet, La vie de Monsieur Descartes II, Paris 1691, 393—395.

[1] P. Pleßner 7 bemerkt zu jener Mitteilung Descartes': «Indessen bezieht sich diese Erklärung nur auf die Methode der Untersuchung; der Inhalt der Schrift steht im Widerspruch zu jener Verwahrung; denn moralische Erörterungen gehören darin eben nicht zu den Seltenheiten; alle Leidenschaften erfahren moralische Wertschätzungen, indem sie als gut oder bös bezeichnet werden. Wenn hierbei das Gute häufig mit dem Nützlichen, das Böse mit dem Schädlichen zusammenfließt, so beweist dies nichts gegen den ethischen Charakter jener Reflexionen, wohl aber, daß ihr Autor noch vielfach in einem gewissen unbewußten Utilitarismus befangen ist.»

[2] Schon im ersten und zweiten Teile seiner Schrift von den «Passions de l'âme» streift Descartes das Gebiet der Ethik, das dann im dritten Teile ganz und gar in den Vordergrund tritt. Vgl. Les passions I 45—50; II 52 74 76 78 137—148; III passim. Wenn Descartes hierbei die passiones weder gut noch schlecht findet und sie nicht verwirft, sondern nur deren Übermaß zu meiden empfiehlt und als deren oberstes Regulativ die Vernunft erkennt (III 211), so lehnt er sich hier an die Auffassung der aristotelischen Scholastik, speziell an die Passionenlehre des Thomas von Aquin an, der (S. th. 1, 2, q. 24, a. 2; q. 34, a. 1 u. 2) die extremen Ansichten der Stoiker, die alle Leidenschaften für schlecht halten, und die der Epikureer, die sie sämtlich für gut erklären, aufs schärfste verwirft. Außerdem freilich schließt sich Descartes in seinen ethischen Bestimmungen weniger an die Peripatetiker als an die

und Zweck des Traktates selbst[1] ethischer Natur seien. Allein aus dieser Tatsache folgt nur, daß der Inhalt der Descartesschen Passionenlehre kein völlig einheitlicher genannt werden kann, nicht aber, daß jene Erklärung nicht zutrifft; denn Descartes betrachtet sich offenbar, auch wenn er über moralische Fragen redet, zunächst als Physiker, da er auf die Physik seine Moral aufbauen und das Sittliche als Naturprodukt auffassen wollte. So schreibt er am 15. Juni 1646 im Vertrauen an Chanut, daß ihm die Physik ausgezeichnete Dienste geleistet habe, um damit sichere Grundlagen in der Moral zu legen, und kurz darauf, daß er sich bisweilen auch damit beschäftige, über einzelne Fragen aus der Moral nachzudenken; so habe er im vergangenen Winter eine Abhandlung über die Natur der passions de l'âme geschrieben[2]. Nennt damit Descartes selbst seinen Passionentraktat ein Thema, das dem Gebiet der Moral angehört, so hindert ihn das nicht, drei Jahre später, wie ich oben berichtete, einem Freund in Paris mitzuteilen, daß er als Physiker die passiones betrachtet habe. Der scheinbare Widerspruch, der daraus entsteht, hebt sich dadurch auf, daß Descartes in seinem Brief an Chanut sich mehr auf den Inhalt seiner Ausführungen bezieht, während er in seinem Brief an den Freund in Paris, den Umständen entsprechend, mehr den Standpunkt hervorhebt, von dem aus er die passiones behandelte.

Einen weiteren Punkt, in dem Descartes in seiner Passionenlehre von den Alten tatsächlich abweicht, möchte ich in der Art und Weise erblicken, wie er als Physiker die passiones behandelte, und finde dafür eine passende Stelle in einem Brief, den Descartes am 15. April 1649 an Morus richtete[3]: «Spero me hac aestate brevem

---

Stoiker und speziell an Seneca an, dessen Schrift «De vita beata» er in vielen Briefen an die Prinzessin Elisabeth bespricht. Vgl. F. Bark 10; P. Pleßner 8; H. Ritter XI 80.

[1] Die traurigen Ereignisse im Leben der Elisabeth gaben Descartes Anlaß, die Prinzessin durch Betrachtungen über das glückselige Leben nach Seneca zu trösten. Die Untersuchung der Mittel, welche Tugend und Seligkeit des Menschen bewirken, führte, unterstützt durch die vielen Fragen und Einwendungen seitens der gelehrten Prinzessin, zuletzt zu der ausführlichen und systematischen Behandlung und Entwicklung der passiones, die auf Tugend und Glück des Menschen von maßgebendem Einfluß sind. Vgl. über Anlaß und Zweck der Descartesschen Schrift «Les passions de l'âme» J. Millet 261—272; A. Baillet II 280. Pleßner 58 sieht das Ziel der Descartesschen Leidenschaftslehre in der Erkenntnis, «wie der Wille aus der Knechtschaft zur Herrschaft über die Leidenschaften gelangen könne». Vgl. ebd. 7.

[2] Lettre à M. Chanut: Clerselier I 33; Adam IV 441 f.

[3] Clerselier I 69; Adam V 344.

tractatum de affectibus editurum, ex quo apparebit, quo pacto in nobis ipsis omnes motus membrorum, qui affectus nostros comitantur, non ab anima, sed a sola corporis machinatione peragi existimem. Man begreift hieraus, daß wir in Descartes' Leidenschaftslehre ein Stück seiner Naturphilosophie [1] erhalten, die er systematisch in Buch II—IV seiner Principia philosophiae dargelegt hat, und daß er uns darin, wie Baillet bemerkt, zunächst über unsern Körper nachdenken läßt als über eine Maschine, die vom weisesten aller Werkmeister gemacht ist und deren sämtliche Bewegungen denen einer Uhr gleichen oder andern Automaten, in denen alles geschieht durch das Triebwerk und durch die Gestalt oder die Anordnung der Räder [2]. Zugleich sieht man aus jener Stelle, daß es Descartes hauptsächlich darauf ankam, die Affekte im Sinne seiner mechanischen Lebensauffassung zu erklären, und versteht daher, daß er in seiner Passionenlehre das Hauptgewicht auf die dualistische Unterscheidung von Geist und Körper und geistigen und körperlichen Vorgängen legte. Es ist bezeichnend, daß Descartes den besten Weg zur Erkenntnis unserer Leidenschaften darin sieht, daß man den Unterschied zwischen Seele und Leib untersuche, um zu wissen, welchem von beiden man die in uns stattfindenden Vorgänge zuzuschreiben habe. Seinen schon in früheren Schriften dargelegten Ansichten entsprechend, betont er auch in seiner Passionenlehre, daß der Seele allein das Denken und dem Körper allein Wärme und Bewegung, soweit sie nicht von den Gedanken abhängen, zuzuschreiben sei [3].

Von selbst gelangen wir hier zu einem weiteren Punkte, in dem Descartes in seiner Passionenlehre zu den Alten Stellung nimmt und der zugleich wichtig ist für die Art und Weise, wie das von Descartes an die Spitze seines Werkes gestellte Urteil aufzufassen ist. «Durch die erwähnte Unterscheidung», sagt er (Les pass. I 5), «können wir einem erheblichen Irrtum entgehen, in den viele geraten sind, und der hauptsächlich die genügende Erklärung der Leidenschaften seither gehindert hat. Man sah, daß die Leichname keine Wärme und folglich auch keine Bewegung haben, und so glaubte man, dies aus der Abwesenheit der Seele ableiten zu müssen. So hat man ohne Grund alle natürliche Wärme und Bewegung unseres Körpers von der Seele abhängig

[1] Vgl. Les passions I 2—16. [2] A. Baillet II 394.

[3] Les passions I 3 u. 4. Vgl. Princ. philos. I, n. 8, 2.

gemacht, anstatt umgekehrt anzunehmen, daß die Seele bei dem Tode nur entweicht, weil diese Wärme aufhört und die Bewegungsorgane des Körpers verderben[1]. Hieraus sieht man, wie Descartes die Leidenschaften genügend erklären zu können glaubt, und zugleich, warum er die alte Lehre mangelhaft und nicht glaubwürdig findet. Es sind die metaphysisch-psychologischen Prinzipien der aristotelisch-thomistischen Lehre, die alten Anschauungen von Geist und Körper, Seele und Leib und deren Verbindung im Menschen, die Descartes hiermit implicite angreift und in denen er sich vor allem negativ gegen alle bisherige Philosophie stellen wollte.

Aus all dem folgt, daß sich Descartes in dem Urteil, mit dem er seine Passionenlehre einleitet, von einer polemischen Absicht leiten läßt, durch die sich seine übertriebene Art zu urteilen erklärt, wenn auch nicht rechtfertigt, daß er aber sachlich, wie aus andern Stellen, die auf dieses Urteil bezogen werden können, hervorgeht, damit nur die metaphysischen Voraussetzungen und psychologischen Grundlagen, den Standpunkt, von dem aus, und die Art und Weise, wie er die passiones behandelte, im Auge hat und daß er es in keiner Weise auf die einzelnen Ausführungen und den gesamten und systematischen Inhalt seiner Passionenlehre ausgedehnt wissen will. Wenn daher v. Kirchmann[2] sich die Härte jenes Urteils dadurch erklärt, «daß Descartes die Quellen nicht unmittelbar, sondern nur aus den scholastischen Bearbeitungen des Mittelalters gekannt hat. Er würde sonst bemerkt haben, daß Aristoteles in seinen ethischen Schriften nicht allein dieselbe beobachtende Methode wie er anwendet, sondern daß selbst Plato trotz aller Ideale den Inhalt seines ethischen Systems nur der Sittlichkeit seines Volkes und seiner Zeit, sowie der Beobachtung der menschlichen Natur überhaupt entnimmt», so kann man mit v. Kirchmann wohl die Meinung teilen, daß hier Descartes an die scholastische Bearbeitung der passiones im Mittelalter denkt, nicht aber, daß Descartes gegenüber der aristotelischen und platonischen *πάθος*-Lehre ein günstigeres Urteil hätte fällen können; denn da Descartes mit seinem Urteil sich zweifellos vor allem gegen die Prinzipien und Voraussetzungen der alten Lehre wendet, so trifft er damit nicht bloß Thomas, sondern ebenso Aristoteles und auch Plato; denn mit

---

[1] Diese Lehre, «daß der tote Körper nicht etwa nur tot ist, weil ihm die Seele fehlt, sondern weil die körperliche Maschine selbst teilweise zerstört ist», läßt Descartes «als unmittelbaren Vorläufer des ausgesprochenen Materialismus erscheinen». Siehe F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I[5], Leipzig 1896, 201 f.

[2] Philosophische Bibliothek XXIX 11 A. 3.

jenem teilt der Aquinate nicht nur die metaphysisch-psychologischen Grundlagen, auf die er seine Passionenlehre aufbaut, sondern auch die Bearbeitung derselben nach empirisch-biologischen Gesichtspunkten, und wenn Thomas mit Plato auch nicht die anthropologischen Grundsätze gemeinsam hat, so doch die ethisch-metaphysische Betrachtungsweise der passiones, die sich von der ethisch-mechanischen Bearbeitung derselben seitens des Descartes prinzipiell unterscheidet.

Wenn freilich auch die Prinzipien, auf die Descartes seine Passionenlehre gründet, und ebenso die Art und Weise, wie, und die Mittel, mit denen er sie behandelt, nicht neu sind, wie L. H. Schütz[1] und H. Ritter[2] hervorheben, so läßt sich das Urteil, mit dem Descartes seinen Passionentraktat einleitet, auch bezüglich der Prinzipien und Voraussetzungen nicht schlechthin auf die Alten beziehen, sondern darf auch hier nur vorwiegend mit Rücksicht auf die aristotelisch-thomistische Doktrin verstanden werden. Soll also das Urteil, das Descartes keck an die Spitze seiner passionellen Ausführungen gestellt hat, mit diesen selbst in Einklang gebracht werden, d. h. soll es wahr sein, so kann Descartes damit nur sagen wollen, er weiche in seiner Passionenlehre hinsichtlich der Voraussetzungen (Metaphysik), Prinzipien (Psychologie) und der Art und Weise, wie er diese Lehre behandelte (Mechanismus), von der aristotelisch-thomistischen Richtung ab.

II.

Auf dem Grunde seiner neuen Prinzipien und in seiner Stellung als Physiker arbeitet Descartes ein Passionensystem aus, das dadurch, daß er es nach den in den «Principia philosophiae» entwickelten Grundsätzen behandelt, ein neues Fundament und eine dementsprechend modifizierte Durchführung der einzelnen Punkte erhält, das aber losgelöst von all dem — abgesehen von den vielen Ausführungen rein ethischer Natur — sich von der thomistischen Abhandlung über die

[1] Schütz 91 weist darauf hin, daß Descartes' Lehre von den Leidenschaften in ihren Grundzügen uralt ist: «Den Stoikern waren die Affekte durch Pneumata bedingt, Galen hatte den Sitz der Seele in der Zirbeldrüse angenommen, Bacon das Problem zur genaueren Durchführung der Erklärung der Bewegungserscheinungen mittels der Lebensgeister aufgestellt. Die Descartessche Lehre ist also ihren Mitteln nach keineswegs neu.» Vgl. ebd. 10.

[2] XI 87 f: «Betrachten wir nun die einzelnen Teile seiner Philosophie, so finden wir in ihnen wenig Neues: Das meiste besteht aus Gedanken, welche nicht einmal in seiner Zeit für neu gelten konnten. . . .» S. 90: «Es kann überhaupt nicht übersehen werden, daß seine psychologischen Untersuchungen weder Neues bringen, noch die alten Unterscheidungen mit Sicherheit zu handhaben wissen.»

passiones nicht viel unterscheiden würde. Auf eine umfassende Parallele der alten und neuen Passionenlehre einzugehen, ist indes im Rahmen dieser Abhandlung nicht möglich, und ich werde im folgenden nur diejenigen Stellen berücksichtigen, in denen Descartes ausdrücklich auf die Alten Bezug nimmt. In dem gleichen Artikel (Les pass. I 1), in dem er sein vernichtendes Urteil über die Passionenlehre der Alten fällt, lehnt er sich an diese in der Begriffsbestimmung der passio an, insoweit sie im Gegensatz zur actio steht. Alles, sagt er, was geschieht oder was aufs neue stattfindet, wird allgemein von den Philosophen eine passio genannt mit Rücksicht auf das davon betroffene Subjekt und eine actio rücksichtlich dessen, was dieses Geschehen veranlaßt. v. Kirchmann[1] bemerkt in seiner Übersetzung der Descartesschen Abhandlung «Über die Leidenschaften der Seele» zu diesen Bestimmungen: «Schon hier begegnen wir bei der wichtigen Definition des Tuns und Leidens einer reinen Nominaldefinition; denn das ‚betreffen' und ‚veranlassen' sind nur andere Worte dafür. . . . Er (Descartes) bleibt in der gewöhnlichen Ansicht, wonach nicht die partielle Natur der Ursache, sondern nur die Wirkung eines fremden Handelns als Leiden gilt». Eine «reine Nominaldefinition» möchte ich jene Unterscheidung von Tun und Leiden nicht nennen, da ja Descartes damit nur das Wesen des Unterschiedes von Tun und Leiden bestimmen will, und es ist auch nicht tautologisch, zu sagen, das Leiden sei ein Geschehen mit Rücksicht auf die Person, der es geschieht, und das Tun ein Geschehen mit Rücksicht auf das, welches macht, daß es geschieht, vielmehr ist damit das Kausalverhältnis, das zwischen Tun und Leiden obwaltet, treffend charakterisiert. Die passio ist danach ein Geschehen, das durch ein anderes veranlaßt ist, das eine Ursache hat, die es aber nicht selber ist; die actio dagegen ist ein Geschehen, das selber Ursache ist, dessen Entstehungsgrund nicht von ihm selbst verschieden ist. Darin aber hat v. Kirchmann recht, daß er meint, Descartes bleibe mit dieser Lehre «in der gewöhnlichen Ansicht»; denn in derselben Weise wie Descartes faßt die «Vorzeit» das Verhältnis von Tun und Leiden und vor allem Thomas von Aquino, der mit Rücksicht darauf, daß die passio eine durch die actio verursachte Tätigkeit ist, die passio selbst effectus actionis[2] definiert, und

---

[1] Philos. Bibliothek XXIX 12.

[2] S. th. 1, q. 97, a. 2 arg.; 1, 2, q. 41, a. 1 arg. Über den Gegensatz von «actio» und «passio» vgl. Thom., Comm. in 8 libros Phys. Arist. lib. 2, c. 1, lect. 2, 7

ebenso Aristoteles, an den sich Thomas in seinen Bestimmungen anschließt.

Wie den passio-Begriff, so übernimmt Descartes (Les pass. I 21 und 25) von Thomas auch die Unterscheidung dieses Begriffes in eine passio im allgemeinen oder uneigentlichen und eine passio im eigentlichen Sinne. Schon Aristoteles gebraucht den passio-Begriff äquivok und bezeichnet damit einmal die Aktualisierung des Möglichen und das andere Mal die Korruption durch das Entgegengesetzte [1]. Thomas, der diese Unterscheidung von Aristoteles übernimmt, präzisiert sie zugleich durch die adverbialen Bestimmungen von communiter und proprie und bezeichnet in Übereinstimmung mit Aristoteles mit der passio communiter jede receptio, ohne daß damit eine Korruption verbunden ist, so daß auch das intelligere eine passio in diesem Sinne genannt werden kann, und mit passio proprie eine receptio cum alterius abiectione und versteht darunter die Vorgänge, wie Liebe und Haß, Freude und Trauer usw. [2] Wie Thomas, so unterscheidet auch Descartes die passio in eine passion généralement [3] und passion proprement [4] und bemerkt zugleich, daß es gewöhnliche Ansicht [5] oder Sitte sei [6], den Begriff in dieser Weise zu unterscheiden und die passio im eigentlichen Sinne auf die Bezeichnung von Liebe, Freude, Zorn usw. einzuschränken. Was den Sinn dieser Unterscheidung betrifft, so weicht Descartes von Thomas dadurch ab, daß er Liebe und Haß usw. nicht deshalb passiones im eigentlichen Sinne nennt, weil mit ihnen eine körperliche Alteration verbunden ist, sondern bloß, um sie als auf die Seele selbst bezogene Vorstellungen von andern auf den Körper oder die äußeren Gegenstände bezüglichen Perzeptionsarten zu unterscheiden, die er sodann uneigentliche passiones nennt, mit denen aber gleichfalls körperliche Veränderungen verbunden sind [7]. In der

---

(Leoninische Ausgabe, Rom 1884); S. th. 1, q. 41, a. 1 ad 2; — Arist., De gen. et corr. I, 6, 323a, 17ff; ebd. I, 7, 324a, 25ff.

[1] De an. II, 5, 417b, 2.

[2] S. th. 1, 2, q. 22, a. 1 arg.

[3] Lettre à Madame Élisabeth, 6 octobre 1645: Clerselier I 8; Adam IV 310. Les passions I 17 21 25.

[4] Lettre à Madame Élisabeth, 6 octobre 1645: Clerselier I 8; Adam IV 311. Les passions I 21 u. 25.

[5] Lettre à Madame Élisabeth, 6 octobre 1645: Clerselier I 8; Adam IV 310.

[6] Les passions I 25.

[7] Ebd. I 22—25.

Auffassung der Willensvorgänge oder der rein geistigen Affekte dagegen schließt sich Descartes sinngemäß an Thomas an und sagt, daß sie überhaupt keine passiones genannt werden können und daß sie leicht in das sinnliche Gebiet hinüberwirken[1].

In Les pass. I 33 wendet sich Descartes gegen die Meinung, daß die Seele ihre Leidenschaften aus dem Herzen empfange, und meint damit die aristotelisch-thomistische Lehre, der zufolge das Herz den einheitlichen Sitz der Empfindung bildet, und dasselbe Organ auch für das Subjekt des sinnlichen Begehrens und deshalb auch für das instrumentum passionum animae erklärt wird[2]. Descartes findet diese Lehre nicht von Belang. Sie stütze sich nur darauf, daß die Leidenschaften im Herzen eine Veränderung empfinden lassen. Man bemerke indessen leicht, daß diese Veränderung nur durch Vermittlung eines kleinen Nerven in dem Herzen empfunden werde, der aus dem Gehirn dahin gehe. Deshalb brauche die Seele so wenig unmittelbar in dem Herzen ihre Wirksamkeit zu üben, um ihre Leidenschaften zu fühlen, als sie in dem Himmel zu sein brauche, um dort die Sterne zu sehen.

Da Descartes aus anatomischen und physiologischen Gründen als den «Sitz der Seele» das Gehirn und speziell die Zirbeldrüse oder das Konarion betrachtet, in dem die Seele in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung mit den Vorgängen des Körpers steht[3], so ist es nur konsequent zu sagen, daß dort die Seele infolge einer besondern Bewegung der Eichel seitens der Lebensgeister die Leidenschaften fühle. Weil aber die Poren des Gehirns, die

---

[1] Thom., S. th. 1, q. 20, a. 1 ad 1; q. 82, a. 5 ad 1; 1, 2, q. 31, a. 4 ad 2. Descartes, Les passions II 91 u. 92.

[2] Vgl. Arist., De an. III, 7, 431 a, 13 f; Brentano 102 u. 105; Siebeck I, 2, 46; Zeller II, 2³, 544; — Thom., S. th. 1, 2, q. 48, a. 2 arg.; Morgott, Die Theorie der Gefühle 14 f; Siebeck 462.

[3] Les passions I 31 32 34. Lettre II 36. Adam III 19. Princ. philos. IV, n. 196, 215 f. Wenn Descartes auch mit der herkömmlichen Meinung sagt, daß die Seele mit dem ganzen Körper verbunden sei (Les passions I 30; Med. VI 44), so macht er doch nie einen Gebrauch davon, und es hat denselben Wert, wie wenn er sagt, die Seele informiere den Körper (Princ. philos. IV, n. 189, 213. Regulae ad directionem ingenii XII zu Anfang. Vgl. Notae in progr. quoddam ad VI 183), während er die formae substantiales für Schimären erklärt (Lettre à Mersenne, 28 octobre 1640: Clerselier II 44; Adam III 212. Vgl. Princ. philos. IV, n. 198, 217), oder wenn er sagt, Geist und Körper seien rücksichtlich des Menschen inkomplette Substanzen (Descartes ad Regium: Clerselier I 90; Adam III 460), ein Begriff, in dem er anderwärts einen inneren Widerspruch erblickt (Resp. IV 122).

die vom Herzen aufsteigenden und durch Erregung der Eichel die Leidenschaften in der Seele bewirkenden Lebensgeister aufnehmen, sich vorzüglich auf die kleinen Nerven beziehen, welche die Zugänge zu dem Herzen erweitern oder verengern, so kommt es, sagt Descartes, daß die Seele die Leidenschaften hauptsächlich in dem Herzen fühlt [1]. Aus diesem Grunde betrachtet er, wie aus einem Brief an Regius hervorgeht, mit Bezug auf den Körper das Herz als den Sitz der Leidenschaften: Affectuum, quatenus ad corpus pertinent, sedes praecipua est in corde, quoniam illud praecipue ab illis alteratur; sed quatenus etiam mentem afficiunt, est tantum in cerebro, quoniam ab illo solo mens immediate pati potest [2].

Diese Descartessche Lehre vom Sitz der Leidenschaften ist im Grunde nicht so sehr verschieden von der der Alten; was Descartes diesen bezüglich der Seele vorwirft, trifft nicht zu, und was er vom Sitz der Leidenschaften mit Beziehung auf den Körper lehrt, stimmt so ziemlich mit den Alten überein. Thomas beispielsweise ist weit davon entfernt, die Seele derart zu materialisieren, daß er von einem «Sitz» derselben gesprochen hätte, den etwa, wie Descartes in Les pass. I 31 meint, das Gehirn oder das Herz bildet. Nach Thomas ist die Seele dadurch, daß sie Informationsprinzip des Körpers ist, ihrer Substanz nach im ganzen Körper und in jedem seiner Teile [3], in ihren verschiedenen vegetativen und sensitiven Potenzen aber ist sie körperlich lokalisiert [4]. Als Organ der vegetativen und sensitiv-motorischen Kräfte betrachtet Thomas mit Aristoteles das Herz, das deshalb auch den Sitz der Leidenschaften bildet, mit denen immer eine Erweiterung oder Verengung des Herzens verbunden ist [5], und als Organ der sinnlich-apprehensiven Kräfte gilt ihnen das Gehirn [6]. Da Descartes zwischen Essenz und Potenz der Seele nicht zu unterscheiden vermag, so wirft er den Alten vor, sie ließen die Seele unmittelbar im Herzen wirken. Der Unterschied der alten

---

[1] Les passions I 36. [2] Clerselier I 84; Adam III 373.

[3] S. th. 1, q. 76, a. 8 arg.: Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est, quod sit in toto et in qualibet parte corporis.

[4] Sent. 2, dist. 1, q. 2, a. 5 ad 3.

[5] S. th. 1, 2, q. 24, a. 2 ad 2: In omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen, et secundum hoc habet passionis rationem.

[6] Morgott, Geist und Natur im Menschen 63 ff (Jahresbericht über das bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt für das Studienjahr 1859/60). Thom., Quodl. IV, q. 2, a. 3 ad 1 m.

und neuen Lehre ist in diesem Punkte der, daß Thomas bezüglich der (Substanz der) Seele überhaupt von keinem Sitz der passio spricht, während ihn nach Descartes das Gehirn bildet; bezüglich des Leibes aber stimmt Descartes mit Thomas darin überein, daß er das Herz als den Sitz der passio betrachtet[1]. Der Unterschied in dem Sinne dieser Bestimmung liegt darin, daß nach Thomas das Herz nur vermöge der dasselbe informierenden Seele Sitz der passio sein kann, während nach Descartes das Herz selbst durch die darin befindliche Wärme oder durch das darin vom Venenblut unterhaltene Feuer Quelle des Lebens und Prinzip der Bewegung ist[2].

In Les passions I 47 kommt Descartes auf den Kampf zu sprechen, den wir in uns vorfinden und der «nach vorzeitlichem Denken als Streit zwischen der höheren und niederen Natur der Seele, zwischen Begierde und Vernunft gehalten wurde»[3]: Nur der Gegensatz in den Bewegungen, welche der Körper durch seine Lebensgeister und die Seele durch ihren Willen gleichzeitig in der Eichel zu erwecken streben, ist es, aus dem alle jene Kämpfe bestehen, die man gewöhnlich zwischen dem niederen oder sinnlichen Teil der Seele und dem höheren oder vernünftigen Teil oder zwischen dem natürlichen Begehren und dem Willen annimmt. Denn wir haben nur eine Seele in uns, und diese hat keine verschiedenen Teile; die sinnliche ist auch vernünftig, und ihr Begehren ist auch ihr Wollen. Der Irrtum, daß man sie zwei Personen, die meist einander entgegen sind, darstellen läßt, kommt nur davon, daß man ihre Verrichtungen nicht von denen des Körpers gehörig unterschieden hat, dem allein alles angehört, was sich als der Vernunft widerstrebend zeigt. Es gibt deshalb hier keinen andern Kampf,

---

[1] S. th. 1, 2, q. 38, a. 5, obi. 3: Tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt.

[2] Les passions I 8; vgl. ebd. I 16: «Deshalb hängen alle Bewegungen, die ohne Zutun unseres Willens geschehen (wie dies beim Atmen, Gehen, Essen und allen mit den Tieren gemeinsamen Verrichtungen vorkommt), nur von der Gestalt unserer Glieder und dem Lauf der Lebensgeister ab. Sie werden von der Hitze des Herzens erweckt und erfolgen in dem Gehirn, den Nerven und Muskeln ebenso natürlich, wie die Bewegung einer Uhr durch die bloße Kraft ihrer Feder und die Gestalt ihrer Räder hervorgebracht wird.» De meth. V 29. Vgl. K. Fischer I 370 f: «Der menschliche Körper ist, wie der tierische, eine Maschine. Sein Lebensprinzip ist der Feuerherd in ihm, der die Lebenswärme bereitet und sich dem gesamten Organismus mitteilt: das Feuer, dessen Brennmaterial das Blut und dessen Herd das Herz ist.»

[3] A. Koch 196.

als daß die kleine Eichel in der Mitte des Gehirns von der Seele nach dieser und von den Lebensgeistern, die nur Körper sind, gleichzeitig nach jener Seite gestoßen wird.

Diese Descartessche Lehre von dem in uns sich findenden Kampfe ist eine Konsequenz seiner dualistischen Fassung von Geist und Körper, aus deren Zweiheit sich die Einheit des menschlichen Wesens bilden soll. Er steht damit im Gegensatz zur thomistischen Auffassung, nach der der Leib nicht durch sich, sondern nur durch die ihn belebende Seele tätig ist. Das vegetative und animale Leben im Menschen wurzelt nach Thomas in dem höheren Prinzip der intellektiven Seele. Die höheren Seelenkräfte wirken auf die niederen, die niederen auf die höheren, weil und insofern beide geeint sind in einer geistigen Wesenheit[1]. Der seelische Zwiespalt ist aber nach Thomas kein Streit zweier Personen oder Wesen, wie Descartes von ihm meint, sondern ein Kampf zweier Grundkräfte ein und derselben Substanz.

Wie wenig Verständnis Descartes dieser Lehre entgegenbringt, beweist er in einem Brief an Regius, in dem er Wesen und Kräfte der Seele konfundierend also schreibt: «Quod ibi minus probo, est quod dicas, animam homini esse triplicem; hoc enim verbum in mea religione est haeresis . . . . Anima in homine unica est; nempe rationalis[2]. Eine vegetative und sensitive Seele gibt es nach Descartes nicht[3]. Die von Aristoteles und Thomas der vitalen und animalen Seele zugeschriebenen Funktionen vindiziert er dem Körper und muß folgerichtig den in uns sich findenden Kampf als einen Kampf zwischen Körper und Geist auffassen.

Da Descartes für jede der beiden Tätigkeiten, für die geistigen und die körperlichen, ein eigenes Prinzip annimmt, so erklärt sich dieser Kampf nicht wie bei den Alten aus der Einheit des Prinzips, in dem die einander entgegengesetzten Tätigkeiten geeinigt sind, sondern aus der innigen Verbindung und Wechselwirkung der beiden Substanzen. Gemäß den Zuständen des Körpers erregen die Lebensgeister eine besondere Bewegung der Eichel, die von Natur so eingerichtet ist, daß sie die der Bewegung der Lebensgeister ent-

---

[1] Thom., S. th. I, q. 79, a. 3. Vgl. Fr. v. P. Morgott, Geist und Natur im Menschen 54.

[2] Clerselier I 84; Adam III 371. Vgl. Koch 117: «Eine anima triplex in homine ist in seiner (sc. Descartesschen) philosophischen Konfession unlogisch und häretisch und verdient nur, daß man sie als mysteriöse Entität in die Luft sprenge.»

[3] L'Homme. Adam XI 201.

sprechende Leidenschaft fühlt [1]. Hat die Seele in diesem Augenblick gerade andere Tendenzen, will sie beispielsweise, statt in Furcht zu fliehen, mutig angreifen, so wird gleichzeitig die Eichel seitens der Seele in einer andern Weise bewegt, und es entsteht jene Kollision zweier Kräfte, die wir uns als Kampf des höheren gegen das niedrige Prinzip vorzustellen pflegen.

Wie dieser Kampf sich bilden soll, ist indes nach der Lehre Descartes' unbegreiflich. Die durch die Lebensgeister erregte Eichel repräsentiert nach Descartes von Natur aus unmittelbar ein Wollen oder ein Vorstellen der Seele [2]. Ist die Beschaffenheit und der Lauf der Lebensgeister derart, daß diese durch ihre Bewegung der Eichel in der Seele ein Begehren erwecken, so ist dieses, wie Descartes ausdrücklich sagt, zugleich das Wollen der Seele, und entspricht der durch die Strömung der Lebensgeister bewegten Eichel ein Vorstellen seitens der Seele, so ist dieses gleich ihrem vernünftigen Erkennen. Woher also ein Kampf, wenn wie vermöge einer prästabilierten Harmonie den Geschehnissen des Körpers die geistigen Vorgänge entsprechen? Doch gesetzt, diese Vorgänge entsprechen einander nicht, so ist nicht einzusehen, wie rein mechanische Vorgänge den rein geistigen Intentionen der Seele in die Quere kommen sollen. Auch Descartes gelingt dies nur dadurch, daß er die kleine Eichel (la petite glande) von der Seele selbst «gestoßen» werden läßt (poussée par l'âme), mit andern Worten, daß er die Seele, die ihre frühere Natur hier völlig verliert, mechanisiert [3].

Im zweiten Teil seiner Arbeit zählt Descartes einleitend (II 52 bis 67) kursorisch die Leidenschaften auf und bestimmt sie nach ihren Objekten von Gut und Bös und je nachdem dieses gegenwärtig, vergangen oder zukünftig ist, und geht sodann Les passions

---

[1] Les passions I 36.

[2] Vgl. ebd. I 50. — Descartes unterscheidet die «modi» des Denkens oder sämtliche Tätigkeiten der Seele in die zwei Grundarten von Wollen und Vorstellen: «volitio» und «perceptio», von denen die ersteren die «actions», die letzteren die «passions de l'âme» darstellen. Vgl. Princ. philos. I, 32, 9 und Les passions I 17. Siehe Koch 124 u. 126; Bark 21 f; Pleßner 13; Schütz 69 f. H. Ritter (XI 61) bemerkt zu der genannten Descartesschen Unterscheidung der seelischen Funktionen: «Der Unterschied zwischen Verstand und Willen ist eine unbegründete Meinung, welche mit der Lehre des Descartes vom Geiste nicht gut sich verträgt, weil das Wesen desselben nur im Denken bestehen soll und deswegen der Wille auch als eine Art des Denkens gesetzt wird.»

[3] Vgl. Les passions I 28 34.

II 68 auf die Frage ein, weshalb sich seine Aufzählung der passiones von der gewöhnlichen unterscheidet: «In dem Vorstehenden scheinen mir die Leidenschaften nach der besten Ordnung aufgestellt zu sein. Ich weiche allerdings hierbei von allen bisherigen Schriftstellern über diesen Gegenstand ab, aber nicht ohne Grund. Sie nehmen ihre Einteilung davon, daß sie in dem begehrenden Teil der Seele zweierlei unterscheiden, was sie das Konkupiszible und das Iraszible nennen; da es aber, wie erwähnt (I 47), in der Seele keine Teile gibt, so scheinen mir damit nur zwei Vermögen, zu begehren und sich zu erzürnen, bezeichnet zu sein.»

Man sieht hier deutlich Descartes' Bestreben, seine Einteilung der passiones als durchaus neu hinzustellen. Dagegen ist zu bemerken, daß schon Johannes Ludovikus Vives, aus dessen Schriften seinerzeit viel geschöpft wurde, und von dem Descartes in Les passions II 127 (Originalausgabe) das Kapitel De risu des 3. Buches De anima, in dem Vives speziell und ausschließlich von den Affekten handelt, ausdrücklich zitiert, die traditionelle Einteilung der passiones in konkupiszible und iraszible verwirft [1] und sich also Descartes hierin mit Unrecht die Priorität zuschreibt. Sodann darf der Satz: «Ich weiche allerdings hierbei von allen bisherigen Schriftstellern ab», in dem angegebenen Sinne nur auf die Einteilung der passiones in konkupiszible und iraszible bezogen werden und nicht auf den vorhergehenden Satz: «In dem Vorstehenden scheinen mir die Leidenschaften nach der besten Ordnung aufgestellt zu sein»; denn die Ordnung, nach der Descartes «in dem Vorstehenden» die Leidenschaften aufzählt, ist genau die Ordnung des Aquinaten, der, wie nach ihm Descartes, die Bestimmungen und Einteilungen der einzelnen passiones daher nimmt, daß sich diese auf ein Gut oder Übel beziehen und daß ihr Objekt als gegenwärtig, vergangen oder zukünftig, als möglich oder unmöglich erscheint [2].

So kommt es, daß Descartes, der mit Thomas auch Grund- und abgeleitete Leidenschaften annimmt, in der Aufstellung der Fundamentalleidenschaften mit Thomas übereinstimmt. Dieser bezeichnet als Grundformen des konkupiszibten Begehrens amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia und betrachtet nur mit Rücksicht auf das iraszible Begehren dessen Formen: spes et desperatio,

---

[1] Vgl. R. Pade 40f.

[2] Thom., S. th. 1, 2, q. 23, a. 2 arg. und a. 4 arg. — Descartes, Les passions II 52 57 58.

timor et audacia und ira als selbständige passiones, die aber ihr Prinzip in den sechs konkupiszibien passiones haben[1]. Mit dem Wegfall des iraszibien Vermögens müssen selbstverständlich auch die iraszibien passiones als selbständige Formen in Wegfall kommen und mit den übrigen Unterarten als Ableitungen der Hauptleidenschaften betrachtet werden. So kann Descartes, der die Einteilung des Begehrens in ein konkupiszibles und iraszibles und damit auch die entsprechende Einteilung der passiones verwirft, im Sinne von Thomas als primitive passiones nur amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia betrachten. Diese passiones übernimmt er denn auch als simples et primitives passions seines Systems, nur mit dem Unterschied, daß er den thomistischen Begriff der fuga als entgegengesetzte Bewegung dem Verlangen nicht gegenüberstellt, sondern ihn im ausdrücklichen Gegensatz zur «Schule» (II, 87) in désir koinzidieren läßt, und daß er an die Spitze der im übrigen mit Thomas übereinstimmenden Grundaffekte die Verwunderung setzt, die er aber nicht als Leidenschaft geschweige denn als Grundleidenschaft zu begründen vermag[2].

In Les passions II 81 erwähnt Descartes die aristotelisch-thomistische Einteilung der Liebe in eine begehrliche und wohlwollende Liebe: «Man unterscheidet gewöhnlich zwei Arten der Liebe; die eine ist die wohlwollende Liebe (amor amicitiae seu benevolentiae — amour de bienveillance), die das Wohl des geliebten Gegenstandes erstrebt; die andere ist die begehrliche Liebe (amor concupiscentiae — amour de concupiscence), die nach dem geliebten

[1] S. th. 1, 2, q. 25, a. 1 arg.: Patet, quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis et in passiones concupiscibilis terminantur. Vgl. ebd. q. 41, a. 2 ad 3: Passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur.

[2] Als Grundleidenschaften bestimmt Descartes (II 69) folgende sechs: l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Alle übrigen Leidenschaften (passions particulières) sind Verbindungen oder Arten (espèces) von jenen. — Was die Verwunderung betrifft, die Descartes als erste der Leidenschaften setzt, so ist sie nach seinen eigenen Bestimmungen keine Leidenschaft: diese haben zum Objekt ein Gut oder Übel, und eine Veränderung des Herzens ist mit ihnen verbunden. Die Verwunderung dagegen entsteht (II 56), ehe wir wissen, ob der sie veranlassende Gegenstand gut oder schlecht ist, und dann hat sie das Besondere (II 71), daß mit ihr nicht, wie bei den übrigen Leidenschaften, eine Veränderung des Herzens verbunden ist. P. Pleßner (31) findet daher mit Recht «die Bewunderung in der cartesischen Auffassung so fundamental von den übrigen Leidenschaften verschieden, daß es überrascht, dieselbe jenen andern koordiniert zu sehen».

Gegenstand verlangt. Indes scheint mir diese Unterscheidung nur die Wirkungen, nicht das Wesen der Liebe zu treffen.»

So wie Descartes die Einteilung der Liebe in eine wohlwollende und begehrliche Liebe faßt, würde auch Thomas der Ansicht sein, daß sie sich auf die Wirkungen der Liebe und nicht auf diese selbst bezieht. Das Erstreben des Wohles des geliebten Gegenstandes und das Verlangen nach dem Besitz desselben ist eine Wirkung der Liebe, die sich nach Thomas unmittelbar aus dem Wesen derselben ergibt [1]. Die Liebe selbst besteht nach diesem in einer gewissen seelischen Einheit, die die Liebenden und Geliebten miteinander verbindet [2]. Wie dem Sein die Tätigkeit, so folgt aus der Natur der Liebe oder aus der Konnaturalität des Liebenden und Geliebten deren einheitliches Verhalten, sowie das Streben nach gegenseitiger Vereinigung und ebenso, daß eines dem andern Gutes will, wie man auch für sich nur Gutes wollen kann. Auf diese Wirkungen aber bezieht sich nicht die Einteilung der Liebe in eine begehrliche und wohlwollende Liebe, die nach Thomas [3] den Sinn hat, daß die Liebe, die um der geliebten Person willen das Gute sich oder der Person will, Liebe der Freundschaft genannt wird, während die begehrliche Liebe in erster Linie auf das Gute sieht, um dessen willen die Person oder ein Gutes geliebt wird. Wenn ich eine Person um des Guten willen liebe, das mir dadurch zuteil werden kann, so ist darin keine Folge oder Wirkung der Liebe zu sehen, sondern eine Art der Liebe selbst, die freilich, wie schon Thomas scharfsinnig hervorhebt, weil sie, wie ihr Objekt, veränderlich ist, nicht als eigentliche, sondern nur als Liebe secundum quid betrachtet werden kann. Die Einteilung der Liebe in eine wohlwollende und begehrliche Liebe ist vom Objekt der Liebe hergenommen und bezieht sich von hier aus auf das Wesen der Liebe selbst.

---

[1] S. th. 1, 2, q. 27, a. 3 arg.; q. 28, a. 1, a. 2.

[2] Ebd. 1, q. 37, a. 1, obi. 3: Amor est unio quaedam vel nexus amantium; ebd. 2, 2, q. 17, a. 3 arg.: Amor importat quandam unionem amantis ad amatum. Im Sinne dieser psychologischen Einheit (unio secundum affectum im Gegensatz zu unio realis) sind die termini: connaturalitas sive complacentia sive coaptatio zu nehmen, mit denen Thomas das Wesen der Liebe definiert; ebd. 1, 2, q. 28, a. 1 ad 2: Quaedam unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus; ebd. q. 26, a. 2 arg.: Prima immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis; ebd. q. 27, a. 1 arg.: Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum.

[3] S. th. 1, 2, q. 26, a. 4.

In Les passions III 182 handelt Descartes vom Neid (envie) und sieht in ihm eine Art von Traurigkeit, welche mit Haß gemischt ist, weil jemand ein Gut erlangt, den man dessen nicht wert achtet. Im Mitleid (pitié) erkennt Descartes (a. 185) das Gegenteil von Neid, eine Art der Traurigkeit, gemischt mit Liebe und Gutmütigkeit für die, welche man an einem Übel leiden sieht, das sie nach unserer Ansicht nicht verdienen. Den Unwillen (indignation) endlich, der oft mit Neid oder Mitleid gemischt sei, nennt Descartes (a. 195) eine Art des Hasses oder des Abscheus, den man von Natur gegen die empfindet, die etwas Böses tun. Hier bezieht sich Descartes auf Aristoteles und seine Anhänger und sagt, daß diese den Neid insofern, als es eine Art Unrecht sei, ein Gut zu besitzen, das man nicht verdiene, Unwillen nennen mögen.

Was Descartes vorher (a. 182) Neid nannte, nennt er jetzt Unwillen und gibt Aristoteles recht, der den Unwillen *(νέμεσις)*, wie Descartes den Neid, als eine Betrübnis über das unverdiente Glück schlechter Menschen definiert[1]. Der Neidische, sagt Aristoteles an derselben Stelle, überbietet den Unwilligen, indem für jenen alles Wohlergehen anderer ein Gegenstand des Schmerzes ist. Wie nach Aristoteles der Unwille dem Gefühl des Mitleids entgegengesetzt ist, da dem Sichbetrüben über unverdientes Glück als Gegensatz und als Äußerung derselben sittlichen Gesinnung das Sichbetrüben über unverdientes Unglück entspricht[2], so läßt Descartes den Neid, den er so wie Aristoteles den Unwillen auffaßt, in derselben Weise dem Mitleid entgegengesetzt sein. Descartes verkennt indes die Natur des Neides, wenn er glaubt, daß er sich auf diejenigen bezieht, welche in unsern Augen unverdientes Glück genießen, und auch die Natur des Unwillens, wenn er in ihm eine Art des Hasses erblickt; auch geht es nicht an, den Unwillen oder die sittliche Entrüstung, die den tüchtigen Menschen ergreift, wenn er den schlechten vom Glück begünstigt sieht, mit dem Neid, der niedrigen Charakteren eigen zu sein pflegt, in gewisser Weise zu identifizieren. Es mag der Neid leicht zur Entrüstung führen, insofern er geneigt macht, andere für unwert zu halten, aber deshalb sind Neid und Unwille nicht dasselbe. Aristoteles bemerkt dagegen mit Recht, daß der Neid mit der Indignation verwandt, aber in Wirklichkeit von ihr sehr verschieden sei; ein leidenschaftliches Unlustgefühl sei auch der Neid,

---

[1] Eth. Nicom. II, 7, 1108 b, 3: *ὁ νεμεσητικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν.*

[2] Rhet. II, 9, 1386 b, 9 ff.

und zwar beziehe auch er sich auf das Glück eines andern, aber nicht auf das eines Unwürdigen, sondern auf das eines andern, der nach Berechtigung und Stellung im Leben unseresgleichen sei [1]. Diese Auffassung trifft das Wesen des Neides; er ist ein Seelenzustand, wonach man sich über das einem andern widerfahrende Gute ärgert, aber nicht deshalb, weil dieser andere es nicht verdient [2] (wie beim «Unwillen»), und auch nicht deshalb, weil wir es nicht haben (wie beim «Eifer»), sondern nur deshalb, weil der andere es hat. Es kommt daher der Neid, welcher wohl mit Haß, aber nicht, wie die Indignation, mit Mitleid gemischt sein kann, vielmehr dieses ausschließt, nur bei gemeinen Seelen vor, während der Eifer und der Unwille ebenso wie das Mitleid Affekte eines edlen Charakters sind.

Endlich erwähnt Descartes in Les passions III 196 das Lachen des Demokrit und das Weinen des Heraklit [3], das er allgemein aus der freundlichen oder erbitterten Gesinnung gegen die Menschen erklärt, und kommt zuletzt in III 206 auf die Kyniker zu sprechen, gegen die er mit Recht die Ansicht geltend macht, daß es nicht gut sei, Ruhm und Schande zu verachten und diese Leidenschaften ganz und gar zu ertöten [4].

---

[1] Ebd. 1386 b, 17—20.

[2] Vgl. Arist., Magna Moral. I, 28, 1192 b, 25 ff: Der Neidische ärgert sich über das Glück eines andern, mag dasselbe ein verdientes oder ein unverdientes sein.

[3] Vgl. Zeller I, 2[5], 625 A. 1: «Heraklits Gemütsart bezeichnet schon Theophrast bei Diog. IX 6 als trübsinnig, und dieses Urteil wird sich uns durch die Bruchstücke seiner Schrift bestätigen. Die Geschichtchen jedoch, welche Diog. IX 3 f über seine Misanthropie mitteilt, sind wertlos, von der ungesalzenen Behauptung zu schweigen, daß er über alles geweint und Demokrit über alles gelacht habe»; ebd. 839 A. 1: «Die später verbreitete, aber nicht über die Zeit des Augustus hinauf nachzuweisende Angabe, daß er (sc. Demokrit) über alles gelacht habe (Sotion b. Stob., Floril. 20, 53; Horat., Epist. 2, 1, 194 ff), erweist sich auf den ersten Blick als eine müßige Erfindung; und sie bleibt dies auch, wenn er wirklich in seiner Schrift *Περὶ εὐθυμίης* das eitle Treiben der Menschen für lächerlich erklärt haben sollte.»

[4] Vgl. Zeller II 1[4], 305.

Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und christliche Väterspekulation.

Zwei analoge Erscheinungen.

Von Hans Meyer.

Philosophie und Religion sind ihrer innersten Natur nach zwei eng verwandte Gebiete. Die eine wie die andere will eine Weltanschauung vermitteln, somit über die höchsten Fragen der Lebensansicht und Lebensordnung wie über die nach Sinn und Bedeutung des Lebens, nach der Bestimmung des Menschen, nach dem letzten Weltgrund, dessen Beschaffenheit und dessen Verhältnis zur Welt und zum Menschen Aufschluß vermitteln. Vielfach ist die Philosophie aus den religiösen Vorstellungen eines Volkes direkt herausgewachsen oder hat doch kräftige Impulse von ihnen empfangen, und so oft beide Gebiete im Laufe der Kulturentwicklung miteinander in Berührung kamen, sind sie niemals einander gleichgültig gegenübergestanden, selbst dort nicht, wo man glaubte, eine reinliche Scheidung zwischen Wissen und Glauben vorgenommen zu haben. Entweder haben sie sich gegenseitig bekämpft oder sie haben im Sinne eines harmonischen Ausgleiches zusammengearbeitet, in den meisten Fällen freilich derart, daß entweder das eine oder das andere Gebiet den Primat für sich in Anspruch genommen hat. Die folgenden Ausführungen wollen keine Erörterungen über das Verhältnis von Philosophie und Religion überhaupt geben, sondern die Aufmerksamkeit auf jene philosophie- und religionsgeschichtlich überaus interessanten Epochen lenken, in denen die Philosophie der Griechen mit den historisch bedeutsamsten Religionen, mit der Religion des Judentums und der des Christentums, eine innige Verbindung eingegangen hat.

Diese Berührung erfolgte zuerst zwischen griechischer Philosophie und Judentum, und zwar in der sog. alexandrinischen Religionsphilosophie, als deren typischer Repräsentant Philo der Jude zu gelten hat. Es sei kurz daran erinnert, auf welche Weise die beiden

Kulturelemente in Beziehung kamen. Durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen wurden Orient und Okzident auch geistig und kulturell einander näher gebracht. Das griechische Geistesleben drang in mächtigem Siegeslauf in die neu unterjochten Länder ein, und ein Ausbreiten war um so leichter möglich, als die Erben des alexandrinischen Weltreiches, die Seleukiden in Syrien, die Attaler in Pergamum und die Ptolemäer in Ägypten, diesem geistigen Aufschwung fördernd entgegenkamen. Von größter Bedeutung war ohne Zweifel die Errichtung des Museums in Alexandrien durch Ptolemäus I. Lagi, in dem Gelehrten aller Länder gemeinsame Arbeit, gegenseitiger Ideenaustausch, ja sogar gemeinsame Wohnung und gemeinsame Mahlzeiten ermöglicht wurden. Eine reichhaltige Bibliothek erleichterte die wissenschaftliche Arbeit[1]. Alexandrien wurde zur geistigen Zentrale des Orients und zum Mittelpunkt eines hochentwickelten Kulturlebens. Nun waren aber seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. die Juden bereits über alle Kulturländer der damaligen Welt verbreitet, und wenn wir uns auf den Bericht bei Flavius Josephus[2] verlassen können, hatten sich bei der Gründung der Stadt Alexandria unter den ersten Ansiedlern bereits Juden befunden, deren Zahl später unter Ptolemäus I. Lagi noch durch eine Kolonie verstärkt wurde[3]. Besonders hier in Alexandrien konnten sich die Juden dem Einfluß der griechischen Kultur nicht entziehen. Wenn sie auch anfangs eigene Stadtviertel bewohnten (später reichten diese nicht mehr aus, und die Juden wohnten in der Stadt zerstreut), jüdische Eigenart in Leben und Sitten zu bewahren und mit peinlicher Genauigkeit den religiösen Vorschriften nachzukommen suchten, der Verkehr mit ihrer Umgebung war ein zu vielgestaltiger, als daß ein Abschluß auf die Dauer möglich gewesen wäre. Die gebildeten Juden standen ohnedies (wenigstens zum Teil) einer Annäherung an griechische Kultur durchaus nicht feindselig gegenüber. Ihnen kam sehr bald zum Bewußtsein, daß ein gütiges Geschick sie mit dem höchstentwickelten Kulturvolk und der Blüte des antiken Geisteslebens zusammengeführt hatte. Ein solches Angebot schlugen sie nicht aus, sondern suchten die dargebotenen Schätze für ihre eigene

---

[1] Vgl. etwa Fr. Ritschl, Die alexandrinischen Bibliotheken unter den ersten Ptolemäern, 1838, und den Artikel «Bibliotheken» in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft Bd III.

[2] De bello iudaico II 487—488. Contra Apionem II 33—35 (Ausgabe von Niese).

[3] Vgl. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4] (1909) 35 ff.

Ausbildung fruchtbringend zu verwerten. Es mag ja sein, daß die Akkommodation des Judentums an den Hellenismus bei der großen Masse mehr äußerlicher Natur war, bei den höheren, gebildeten Schichten hat sie tiefer gehende Spuren hinterlassen. Die Tatsachen sind zahlreich, die für die Hellenisierung des Judentums sprechen. Einmal wurde die griechische Sprache zur jüdischen Umgangssprache. Die Juden vergaßen ihre Muttersprache völlig. In Alexandria wurde eine griechische Bibelübersetzung notwendig, weil man den hebräischen Text nicht mehr verstand. Die Septuaginta ist diesem Bedürfnis entgegengekommen. Philo redet von der griechischen Sprache als *ἡ ἡμετέρα διάλεκτος*[1]. Wie griechische Sprache übernahmen die Juden auch griechische Sitten[2], bildeten sich an den Schätzen der griechischen Literatur[3], benützten die griechische Architektur zur künstlerischen Ausgestaltung ihrer religiösen Bauten[4], scheuten teilweise nicht einmal vor der Teilnahme am politischen Leben zurück[5]. Naturgemäß konnte es da nicht ausbleiben, daß sie auch mit den höchsten und wertvollsten Erzeugnissen griechischer Kulturarbeit, mit den Systemen der griechischen Philosophie bekannt wurden. Der Einsicht in die philosophischen Ideen folgte die Begeisterung, die Bekanntschaft verwandelte sich bald in innige Freundschaft.

Es mag vielleicht des öfteren vorgekommen sein, daß der eine oder der andere aus Liebe zur griechischen Weltweisheit dem Glauben seiner Väter die Treue kündigte; neben solchen standen aber andere, die bei aller Hochschätzung griechischer Philosophie den Boden des Väterglaubens nicht verlassen wollten. Für sie gab es keinen andern Weg, als jüdische Religion und griechische Philosophie miteinander auszugleichen[6].

---

[1] De congressu eruditionis gratia 44 (Bd III der Ausgabe von Cohn-Wendland): *τὰ δ' ὀνόματα μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσόμεθα τὴν ὑπόσχεσιν ἀληθῆ.* Philo ist im folgenden nach der Ausgabe von Cohn-Wendland, soweit sie erschienen, im übrigen nach der von Mangey zitiert.

[2] So z. B. auch landesübliche Namengebung der Kinder, Besuch des Gymnasiums wie Teilnahme an den Spielen mit entblößtem Körper, Besuch des Theaters etc.

[3] Man las nicht nur griechische Dichter und Schriftsteller, man suchte sie auch nachzubilden. Vgl. wie auch zur Anm. 2 A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian[2] (1906) 23.

[4] Eb. 24. [5] Ebd.

[6] Vgl. zu den bisherigen Ausführungen von der älteren Literatur Aug. Ferd. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie (1834) 1—97; Joh. Chr. L. Georgii, Über die neuesten Gegensätze in Auffassung

Der bedeutendste alexandrinische Jude, der den Versuch einer Synthese von griechischer Philosophie und jüdischer Religion systematisch durchgeführt hat, ist Philo von Alexandrien [1], ein Mann,

---

der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus (Zeitschrift für histor. Theologie 1839, Hft 3 u. 4); J. M. Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten 1. Abt. (1857) 344—361; von der neueren Literatur, außer den schon zitierten Werken von Emil Schürer und A. Schlatter, W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2] (1906) 4; Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihrem Einfluß auf Judentum und Christentum [2] (1912) 114 ff; ders., Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 5. Jahrg. 1902, 1—19); Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste griechische Exegese (1908) 1 ff; ders., Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert v. Chr. (1908) 14—32; Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2 [4] (1903), 261 ff; Leop. Cohn, Philo von Alexandria (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 1. Jahrg. 1898, 514—540); Adolf Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (ebd. 6. Jahrg. 1903, 161—177); Karl Siegfried, Die Episode des jüdischen Hellenismus in der nachexilischen Entwicklung des Judentums (Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur III [1908] 42—60).

[1] Zu Philo vgl. außer den vorhin zitierten Werken und der schon vielfach veralteten Schrift von Gfrörer, Philo und die alexandrinische Philosophie (1831), Karl Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments (1875); Émile Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1907; Leop. Cohn, Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung I (1909), Einleitung; James Drummond, Philo Iudaeus II (1888). Eine vielbehandelte Frage ist, inwieweit Philo Vorgänger gehabt hat. Unter den Vorläufern Philos pflegt man — soweit sie bekannt sind — das Buch der Weisheit, den Aristeasbrief und besonders Aristobul anzuführen. Aristobul, der im 2. Jahrhundert v. Chr. gelebt haben soll, wird ein Werk über den Pentateuch zugeschrieben, das außer der Inhaltsangabe noch eine philosophische Erläuterung enthalten hat. Das Werk, das Klemens von Alexandrien gekannt hat, ist verloren gegangen. Die auf uns gekommenen Fragmente finden sich bei Eusebius, Praep. evang. VIII 10 und XIII 12. Schon Aristobul wollte zeigen, daß die griechische Philosophie vom Alten Testament abhängig ist und die griechischen Philosophen (Pythagoras, Sokrates, Plato) Moses als Quelle benützt haben. Bei ihm finden sich also bereits die Ideen, denen wir später bei Philo begegnen. Schlatter (151 ff) hat Zwischenglieder zwischen beiden nachzuweisen gesucht. — In älterer und neuerer Zeit haben namhafte Gelehrte die Echtheit des Werkes Aristobuls angezweifelt, die Existenz Aristobuls geleugnet und das angebliche Werk Aristobuls als nachphilonische Fälschung zu erhärten gesucht. Vgl. zu diesem Streite Schürer 512 ff. Leop. Cohn (Philo von Alexandria 523 ff) anerkennt als das einzig literarische Denkmal des jüdischen Alexandrinismus vor Philo nur das pseudo-salomonische Buch der Weisheit. Hier finden sich einige Berührungspunkte mit Philo, die Hauptlehren Philos jedoch nicht. Cohn betrachtet Philo als den einzigen literarischen Vertreter der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Die Genesis der letzteren sucht er folgendermaßen zu erklären: Nachdem die Septuaginta entstanden, wurde in den Synagogen statt des

der etwa 20—10 v. Chr. geboren und um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gestorben ist. Wohl keiner seiner Stammesgenossen hat sich in dem Maße mit griechischer Bildung gesättigt und derart den Zauber griechischer Weltweisheit auf sich wirken lassen wie er. Der Bildungsgang, den er in seiner Jugend durchgemacht hat (Studium der Grammatik, Geometrie, Musik und Rhetorik), hat den Grund zur Hellenisierung seines Denkens gelegt. Er schreibt ein Griechisch, daß seine Werke stilistisch den besten Literaturprodukten seiner Zeit an die Seite gestellt werden können. Er zeigt große Vertrautheit mit den griechischen Dichtern Homer, Hesiod, Sophokles, Euripides, selbst mit den Prosaikern Thukydides und Demosthenes[1]. Er beherrscht wie ein Fachmann die bedeutenderen philosophischen Systeme. Mit der Kenntnis der griechischen Philosophen geht ihre Hochschätzung Hand in Hand. Platon und Heraklit erteilt er die ehrenden Beinamen des Großen und des Heiligen bzw. des Berühmten[2]. Parmenides, Empedokles, die Stoiker Zeno und Kleanthes bezeichnet er als göttliche Männer[3], diese wie die Pythagoreer als eine heilige Genossenschaft[4]. Hellas feiert er als Pflanzstätte der Wissenschaft[5].

Diese Hochschätzung wurzelte in dem nachhaltigen Eindruck, den die Lehren Platos[6], der Pythagoreer[7], der Stoiker[8] und anderer

---

hebräischen der griechische Bibeltext benützt. An die Vorlesungen in der Synagoge knüpften sich homiletische Erläuterungen. Die mit der griechischen Philosophie vertrauten Juden zogen griechische Ideen, die eine Ähnlichkeit mit dem Bibeltexte aufwiesen, zu diesem Zwecke heran. Solche Erörterungen häuften sich und führten zu dem Versuch, jüdische Religion und griechische Philosophie auszugleichen. Hier liegt nach Cohn der Ursprung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, hier ist das Mittel zum Verständnis der philonischen Denkweise zu suchen.

[1] Leop. Cohn, Philo von Alexandrien a. a. O. Belege bei Karl Siegfried, Philo von Alexandria etc. 137 ff.

[2] Hinsichtlich Plato vgl. De providentia II 42 und Quod omnis probus liber 2, hinsichtlich Heraklit vgl. Quis rer. div. heres 214.

[3] De providentia II 48. [4] Ebd. und Quod omnis probus liber 1.

[5] De providentia II 109.

[6] Vgl. Hieronymus, De vir. ill. c. 15: De hoc vulgo apud Graecos dicitur: *ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει*, id est aut Plato Philonem sequitur aut Platonem Philo; tanta est similitudo sensuum et eloquii.

[7] Klemens von Alexandria nennt Philo einen Pythagoreer (Strom. I, 15, 72, 4 und II, 19, 100, 3 [Ausgabe von Stählin]). Eusebius weist auf die Verwandtschaft Philos mit Plato und den Pythagoreern hin (Hist. eccl. II 4, 3 [Ausgabe von Schwartz in «Die griechischen christlichen Schriftsteller»]).

[8] In neueren Arbeiten wurde mit Recht Philos starke Abhängigkeit von den Stoikern betont. Vgl. z. B. Mathilda Apelt, De rationibus quibusdam, quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Lipsiae 1907.

Philosophen auf ihn machten. Da Philo auf der einen Seite strenggläubiger Jude war, der an der Göttlichkeit der heiligen Schriften nicht rütteln ließ, ging sein Bestreben dahin, jüdische Religion und griechische Philosophie in harmonischen Einklang zu bringen. Dies ließ sich nach seiner Überzeugung um so leichter bewerkstelligen, weil ihm der Wahrheitsgehalt der griechischen Philosophie mit den Grundgedanken der Heiligen Schrift vielfach identisch schien. Diese Übereinstimmung leitete er davon her, daß die Offenbarungslehre zugleich höchste Philosophie bedeutet, daß Moses wie der größte Prophet, so auch der größte Philosoph ist[1], daß die griechischen Philosophen den Pentateuch als Quelle benützt haben[2]. Das Mittel, dieses Abhängigkeitsverhältnis als Tatsache zu erweisen, gab ihm die allegorische Deutung des Alten Testamentes an die Hand. Die Allegorie ist nicht erst von Philo in die Wissenschaft eingeführt worden, sondern schon vor ihm bei Griechen und Juden in Gebrauch gewesen[3]. Nur hat sie in seinen Schriften die umfassendste

---

[1] De opif. mund. 8: *Μουσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δή, ὅτι . . .*

[2] So behauptet Philo die Abhängigkeit des Pythagoras, Heraklit, Sokrates u. a. vom Alten Testament. Vgl. z. B. Quaest. et solut. in gen. II 6, III 5, IV 152; Leg. alleg. I 108; Quis rer. div. heres 214.

[3] Als sich die griechischen Philosophen vom Volksglauben immer mehr entfernten, suchten sie den Vorwurf der Gottlosigkeit dadurch abzuwehren, daß sie ihre philosophischen Ideen in die religiösen Mythen hineininterpretierten, um so eine Harmonie zwischen Philosophie und Religion ihrer Zeit herzustellen. Zuerst haben dieses Verfahren die jüngeren Naturphilosophen (Demokrit, Metrodor von Lampsakus) eingeschlagen. Später treffen wir die Allegorie bei den Sophisten und bei den Zynikern. Im Anschluß an letztere wurde sie von den Stoikern (den griechischen wie römischen) in großem Umfang angewendet, um den homerischen Dichtungen den Inhalt des eigenen philosophischen Systems wie den früherer philosophischer Systeme einzuhauchen. Auf diese Weise sollte der Einklang zwischen Dichtung und Philosophie hergestellt und Homer von den schweren Vorwürfen Platons gereinigt werden. Zwei Stoiker des ersten Jahrhunderts der römischen Kaiserzeit, Heraklides und Cornutus, gestatten uns in ihren Schriften «Allegoriae Homericae» und «De natura deorum» einen Einblick in die stoische allegorische Deutung der homerischen Dichtungen, der um so wertvoller ist, als hier an alte Überlieferungen angeknüpft ist, also auch Licht auf die Denkweise der älteren Stoiker fällt. — Von den Stoikern haben die hellenistischen Juden die Allegorie übernommen. Ihre Spuren sind zunächst anzutreffen in den Schriften Aristobuls, wenn anders Schrift, Verfasser und die gewöhnliche Annahme der Abfassungszeit historisch nicht angegriffen werden können. Ferner im Aristeasbrief, im Buch der Weisheit, im vierten Makkabäerbuch. Wie uns Philo selbst berichtet, waren die Therapeuten, eine jüdische Sekte in Ägypten, und die Essener, eine solche in Palästina, Anhänger

systematische Anwendung gefunden. Philo unterschied zwischen einem gewöhnlichen Sinn der Heiligen Schrift, der auch dem ungebildeten Leser zugänglich, und einem tieferen, verborgenen allegorischen Sinn, dessen Erfassung nur dem Weisen vorbehalten sei. Diese Unterscheidung verliert dadurch nicht an Bedeutung, daß Philo in einer Reihe seiner Schriften auf den Literalsinn das Hauptgewicht legte und der allegorischen Deutung nur nebenbei gedachte, anderseits in seinen allegorischen Schriften nur die Allegorie als zulässig anerkannte und den Literalsinn als naiv und unmöglich ablehnte [1]. Mit Hilfe der allegorischen Auslegung gelang es ihm, einmal die Anthropomorphismen des Alten Testamentes zu beseitigen und an ihre Stelle eine mittels philosophischer Spekulation gereinigte und vertiefte Auffassung zu setzen, sodann ganze historische Begebenheiten unter völliger Ignorierung der historischen Tatsächlichkeit als Symbole für psychisch-ethische Zustände des Menschen zu deuten. Die Beseitigung der Anthropomorphismen war wohl die nächste Veranlassung zur Anwendung der Allegorie und die Vorstufe zur zweiten Form allegorischer Schriftauslegung.

Für Philo stand es außer Zweifel, daß in den Schriften des Alten Testamentes die religiösen Wahrheiten in einfacher, auch für ein auf noch primitiver Kulturstufe stehendes Volk verständlicher Weise vorgetragen waren, deren tiefere philosophische Erfassung dem Weisen nicht nur gestattet, sondern vielmehr geboten erschien, gestattet, weil die Verwandtschaft oder wenigstens die Verträglichkeit so vieler griechisch-philosophischer Ideen mit den jüdischen Glaubenslehren in die Augen sprang, geboten, weil so am wirksamsten die Angriffe gegen die jüdischen Religionsvorstellungen zurückgewiesen und den Gegnern die Wahrheitselemente am eindringlichsten zum Bewußtsein gebracht werden konnten. Platos Lehre von einer Ideenwelt, nach deren Vorbild die sichtbare Welt gebildet wurde, gab Philo ein willkommenes Hilfsmittel ab, den mosaischen Schöpfungsbericht zu erklären, nur hat er die Ideen der selbständigen Realität entkleidet und sie als Gedanken Gottes gefaßt. Gott sah bei der Weltbildung nicht auf ein Vorbild außer ihm, sondern auf das ideale Vorbild, das er in seinem Geiste trug, und schuf die Welt als dessen

---

der allegorischen Schriftauslegung. Auch sonst verweist Philo auf Vorgänger in dieser Methode. Vgl. hierzu Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese 5—30; Schürer 503—528 u. 701 ff; Edwin-Hatsch, Griechentum und Christentum (1892); Ed. Zeller III 2[4], 261 ff.

[1] Heinisch 52 ff.

Abbild[1]. Desgleichen hat ihm der Begriff der Materie, und zwar in der Fassung, die er unter dem Einfluß platonischer, aristotelischer, stoischer und pythagoreischer Gedanken angenommen, die Unterlage des Weltgestaltungsprozesses abgeben müssen[2]. Und die heraklitisch-platonische Lehre von der steten Veränderung des sinnlich Wahrnehmbaren, wie Platos Lehre von der idealen Welt als dem Gegenstand der Vernunfterkenntnis, bildet die erkenntnistheoretische Ergänzung seiner metaphysischen Denkart[3]. In der stoischen Lehre von der alles beherrschenden göttlichen Vorsehung findet Philo gerade vom jüdischen Standpunkte aus den adäquaten Ausdruck für das Verhältnis Gottes gegenüber den Weltdingen, und in der Tatsache, daß Moses seinen Gesetzesvorschriften die Schilderung der Weltentstehung vorangeschickt, findet er den Hinweis, «daß sowohl die Welt mit dem Gesetze als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht, und daß der gesetzestreue Mann ohne weiteres ein Weltbürger ist, da er seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur regelt, nach dem auch die ganze Welt gelenkt wird»[4] (Cohn), d. h. daß Moses mit der Stoa übereinstimmt, die alle echte Sittlichkeit im naturgemäßen Leben gesehen hat. Wo irgendwie sich Gelegenheit bietet, macht Philo von der pythagoreischen Zahlenspekulation ausgiebigen Gebrauch. So sucht er z. B. zu zeigen, daß die Zahl sechs die passendste Zahl für die Schöpfung ist[5], und findet in der Beschaffenheit, Anordnung und Bewegung der Weltdinge jene Harmonie, die die Pythagoreer aus dem Zusammenklang der Sphären zu vernehmen glaubten[6]. Die Benützung der pythagoreischen Zahlenspekulation ist gewiß nicht immer durch den biblischen Text ohne weiteres nahe gelegt; trotzdem gelingt es ihm, freilich oft nur durch große Künsteleien, die eine auf den andern zur Anwendung zu bringen.

Ich habe, um die Abhandlung nicht zu umfangreich werden zu lassen, zur Illustration des Gesagten Beispiele nur aus Philos Schrift «Über die Weltschöpfung» gewählt. Auch in den übrigen Schriften Philos stößt man auf Schritt und Tritt auf den Versuch, eine Synthese von griechischer Philosophie und jüdischer Offenbarungsreligion herbeizuführen und mit Hilfe der ersteren eine Vertiefung der letzteren zu erzielen.

---

[1] De opif. mund. 16—20 36.
[2] Ebd. 9 21—22. [3] Ebd. 12 53 139. [4] Ebd. 3 u. 143.
[5] Ebd. 13. Vgl. ein anderes Beispiel ebd. 49.
[6] Ebd. 78.

Zum zweitenmal erfolgte die Berührung, als die Väter der ersten christlichen Jahrhunderte die Aufgabe in Angriff nahmen, die christliche Religion gegen heidnische und jüdische Angriffe zu verteidigen und ihre Vernünftigkeit diesen gegnerischen Einwänden gegenüber klarzulegen, und das Ziel verfolgten, dem Gehalt der christlichen Glaubenslehre durch philosophisch-spekulative Bearbeitung immer mehr auf den Grund zu kommen, ihn in seine Konsequenzen auseinanderzulegen, somit ein großes, logisch zusammenhängendes System der Theologie auszubauen. Es ist genugsam bekannt, daß die Väter zu diesem Zwecke Begriffe und Gedankengänge benützten, die in der griechischen Philosophie ihre Ausbildung gefunden hatten [1]. Ein solches Verfahren war schon deshalb empfehlenswert, ja unumgänglich notwendig, weil das damalige Geistesleben auf griechischer Grundlage aufgebaut war, also nur auf dieser Basis eine Verständigung erzielt werden konnte [2], und schloß um so weniger Schwierigkeiten in sich, als ja zwischen griechischer Philosophie und christlich-religiöser Weltanschauung in mehr als einem Gedankengang eine innere Verwandtschaft bestand. Die Lehre von einem Idealgehalt der Dinge und einer idealen Welt, wie sie von den Pythagoreern und namentlich von Platon und den Neuplatonikern vorgetragen wurde, die Nus- bzw. Gotteslehre des Anaxagoras, Platon und Aristoteles, Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung im Jenseits mit ihren starken Anklängen an die christliche Lehre von Himmel, Hölle und Fegfeuer, die teleologische Weltbetrachtung der Stoa wie des Neuplatonismus verbunden mit der Lehre von der Vorsehung, ihre schon auf Heraklit zurückgehende Ableitung des Sittengesetzes

---

[1] Aus der mannigfachen Literatur über diesen Gegenstand vgl. G. v. Hertling, Christentum und griechische Philosophie (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XIV [1901] 1—15); Martin Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I (1909) 55 ff. — Die Bestimmung des Verhältnisses von griechischer Philosophie und Christentum, die griechische Philosophie habe die Form abgegeben, in die der christliche Glaubensinhalt aufgenommen worden sei, scheint mir die Sache nicht ganz zu treffen. Man darf Form und Inhalt nicht derart voneinander trennen. Gerade die inhaltliche Verwandtschaft gewisser Ideen und Gedankengänge war es, die die Väter zur Übernahme veranlaßte. Allerdings sind gar manche Begriffe unter den Händen der Väter umgedeutet und mit einem neuen Inhalt erfüllt worden. Aber alle und jegliche Beziehung zum ursprünglichen Inhalt dürfte wohl, wenn überhaupt je, in den seltensten Fällen preisgegeben worden sein.

[2] Die Väter mußten den wissenschaftlichen Apparat zu ihrer Arbeit eben von dort nehmen, wo derjenige ausgebildet worden war, dessen man sich damals allgemein bediente.

aus dem allgemeinen Weltgesetz nebst andern Bestandteilen ihrer Ethik und noch so manches andere boten für die Väter Anknüpfungspunkte dar und wurden von ihnen verwertet. Zwei philosophische Richtungen gab es, denen gegenüber sich die Väter durchaus ablehnend verhielten: die Sophistik und besonders der Epikureismus. Die Polemik gegen letzteren ist in den Werken der lateinischen wie der griechischen Väter häufig anzutreffen. Die griechische wie die lateinische Väterliteratur besitzt sogar eine eigene Widerlegung. Dionysius von Alexandrien, ein Vorsteher der Katechetenschule im 3. Jahrhundert, hat unter dem Titel *Οἱ περὶ φύσεως λόγοι* eine Streitschrift gegen Demokrit und Epikur verfaßt, und Laktanz hat in seiner Schrift «De opificio dei» den Zweck verfolgt, aus der Beschaffenheit des menschlichen Organismus dem Epikureismus gegenüber die Tatsache der göttlichen Vorsehung zu erweisen.

Sodann darf nicht vergessen werden, daß zahlreiche Patristiker ursprünglich ihre Weltanschauung aus heidnischen Philosophenschulen geschöpft hatten und nach ihrem Übertritt zum Christentum nicht gewillt waren, die ganze dort erworbene Bildung über Bord zu werfen. Zur Illustration dessen kann unter den Griechen auf Justin den Märtyrer, Klemens von Alexandrien, Dionysius von Alexandrien, Synesius von Cyrene, unter den Lateinern auf Tertullian, Arnobius und Laktanz verwiesen werden. Auch Augustinus ist lange im Bannkreis mehrerer philosophischer Richtungen und Sekten gestanden, bis er sich unter die Katechumenen aufnehmen ließ und schließlich Christ wurde. Zu diesen gesellten sich andere, die neben einer christlichen Erziehung von Jugend auf eine gediegene wissenschaftliche Ausbildung erhalten hatten. Ich nenne beispielsweise Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa. Auch sie hinderte die Einsicht in den Wahrheitsgehalt und in die Brauchbarkeit zahlreicher philosophischer Ideen, der griechischen Philosophie gegenüber eine feindliche Stellung einzunehmen. Der Logos, der in Christus in absoluter Vollkommenheit sichtbar wurde, wohnte nach ihrer Meinung als *λόγος σπερματικός*, d. h. teilweise, auch den heidnischen Philosophen inne und befähigte sie zur Erkenntnis natürlicher Wahrheiten [1]. Zudem teilten sie mit Philo die Auffassung, daß die heidnischen Philosophen (besonders Platon) aus dem Alten Testamente zum großen Teil ihre philosophischen Wahrheiten ge-

---

[1] Justin hat diesen Gedanken zuerst ausgesprochen und ihm unter Verwendung des stoischen Terminus *λόγος σπερματικός* Ausdruck verliehen. Vgl. Apol. II 7 (Ausgabe von P. Johannes Maria Pfättisch, Münster 1912).

schöpft haben [1]. Naturgemäß empfanden die Väter das Bedürfnis, griechische Philosophie und Christentum gegenseitig in ein inneres Verhältnis zu bringen [2].

Das 2. Jahrhundert war mehr auf die Abwehr gegnerischer Angriffe gerichtet. Es war das Zeitalter Justins des Märtyrers und der entstehenden Apologetik. Zu Beginn des 3. Jahrhunderts trat neben apologetischen Tendenzen noch das Bestreben in den Vordergrund, mit Hilfe philosophischer Spekulation ein christliches Lehrgebäude zum Zwecke tieferen Verständnisses des Lehrinhaltes auszubauen [3]. Zwar hatte es eine Zeitlang den Anschein, als ob die Kirche jegliche wissenschaftliche Arbeit, besonders die philosophische Spekulation aus ihrem Bereich ausschließen wollte. Um die Wende des 2. Jahrhunderts machte sich in kirchlichen Kreisen eine Strömung breit — zu ihr gehörte die Mehrheit der Gläubigen —, welche die Wissenschaft für gefährlich und deshalb für verwerflich, zum mindesten aber für überflüssig hielt und den einfachen Glauben an Christus verbunden mit einem christlich einwandfreien Lebenswandel zur Erlangung des menschlichen Endzieles für vollständig ausreichend erachtete. Die Philosophie war ohnedies dadurch in Mißkredit gekommen, daß sie für die Mutter der häretischen Gnosis gehalten wurde. Letztere hatte der Kirche sehr viel zu schaffen gemacht, wenn auch der Kampf schließlich mit dem kirchlichen Siege endigte. Wer könnte wissen, so sagte man sich, ob nicht die Philosophie neue gnostische Früchte zeitigen und die Reinheit des Glaubens wiederum in so bedenklicher Weise gefährden würde? [4] Daß die Wissenschaft, besonders die Philosophie, einen so ehrenvollen Platz im kirchlichen Lehrgebäude eingeräumt bekam, dafür gebührt das Hauptverdienst der Katechetenschule in Alexandria [5]. Sie ist die fruchtbarste Pflanzstätte kirchlicher Wissenschaft, und ihre Vorsteher sind die beredtesten Anwälte für die Bedeutung der spekulativen Durchdringung des Glaubensinhaltes gewesen. Klemens von

---

[1] So Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Klemens von Alexandrien und sein Schüler Origenes, Eusebius und Theodoret, unter den Lateinern Tertullian; auch Augustinus hat eine Zeitlang diese Ansicht gehabt, sie später aber als irrig abgelehnt. Vgl. Grabmann I 72.

[2] Vgl. das Urteil Albert Ehrhards in seiner Straßburger Rektoratsrede: «Das Christentum im römischen Reich bis Konstantin», Stiftungsfest 1911.

[3] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 1 ff.

[4] Vgl. Paul Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 5. Jahrg. 1902, 5 f).

[5] Vgl. über sie Eusebius, Hist. eccl. V u. VI.

Alexandrien[1] (etwa 150 bis ungefähr 215) muß als derjenige genannt werden, dessen Eintreten für die Hochhaltung der Wissenschaft geradezu entscheidend gewirkt hat. Er kannte den Standpunkt der Wissenschaftsverachtung aus nächster Umgebung und unmittelbarer Gegenwart. Aber er hatte in zu vollen Zügen aus dem Born des griechischen Geisteslebens getrunken, als daß er gewillt gewesen, der griechischen Weltweisheit «selbst in ihren würdigsten Vertretern» den Abschied zu geben[2]. Mit Milde und Hingebung suchte er die Bedenken der Gegner zu zerstreuen und ihnen den Wert griechischer Bildung auseinanderzusetzen. Selbst wenn die Auffassung richtig wäre, daß das Christentum aus der heidnischen Philosophie keinen Nutzen ziehen könne, wäre eine Kenntnis derselben notwendig, um sich von ihrer Nutzlosigkeit zu überzeugen. Aber diese Auffassung ist gar nicht richtig. Die griechische Philosophie birgt vielmehr reiche Wahrheitsschätze in sich und besitzt deshalb eine providentielle Bedeutung. Als Geschenk Gottes hat sie die Aufgabe, die Griechen zu Christus hinzuführen und sie empfänglich für die Aufnahme des Evangeliums zu machen. Für den Christen sind die Vorteile zahlreich: Wer den Gegner siegreich aus dem Felde schlagen will, muß den Standpunkt seines Gegners verstehen und ihn wo möglich auf eigenem Boden bekämpfen. Indem die Philosophie dialektische Hilfsmittel an die Hand gibt, dient sie zur Verteidigung des Christentums; indem ihre Kenntnis den christlichen Philosophen bei den Gegnern in Achtung bringt und ihn in die Möglichkeit versetzt, durch den Hinweis auf die Verwandtschaft griechisch-philosophischer und christlicher Ideen eine Verbindungsbrücke darzubieten, werden die Griechen leichter für den Glauben gewonnen. Besondere Hochschätzung verdient die Philosophie, weil durch sie die religiösen Wahrheiten eine Vertiefung erfahren, weil die *πίστις* zur *γνῶσις* erhöht und der Glaube in die Sphäre des Wissens erhoben wird[3].

---

[1] Über Klemens vgl. Bardenhewer II 15—66; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ 641—649; de Faye, Clément d'Alexandrie, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, Paris 1898.

[2] Wie dies Tatian der Syrer getan und gefordert hatte. Seine «Rede an die Griechen» ist voll von abfälligen Urteilen über griechische Philosophie und griechische Philosophen.

[3] Die Belege für diese Ausführungen s. bei W. Wagner, Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Klemens von Alexandrien (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1902, 213—262); de Faye 128—199; W. Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus (Abhandlungen der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften I. Kl. XXI [1900], 3, 4 ff).

Was Klemens begann, aus mangelnder Systematisierungsgabe aber nicht vollenden konnte[1], hat sein Schüler und Nachfolger in der Vorstandschaft der Katechetenschule, Origenes[2] (185 oder 186 bis 254 oder 255) fortgesetzt und durchgeführt. An Gelehrsamkeit alle christlichen Schriftsteller vor und zu seiner Zeit weit überragend, hat er eine organische Verschmelzung griechischer Kultur und christlicher Glaubenslehre unternommen und durch solche spekulative Vertiefung jenen höheren Zustand der Gnosis erringen wollen, den schon Klemens als erstrebenswertes Endziel bezeichnet hatte. Unermüdlich in Wort und Schrift, hat «der Mann aus Stahl» (Adamantius) für ein wissenschaftlich fundiertes Christentum eine wirksame Propaganda entfaltet und wie kein Zweiter durch den Ausbau eines groß angelegten philosophisch-theologischen Lehrgebäudes seine Mitwelt beeinflußt. Die Schulen zu Alexandrien und Cäsarea sind unter seiner Leitung zu Zentralstätten christlicher Wissenschaft geworden. Männer und Frauen, Katechumenen und Häretiker, heidnische Philosophen und christliche Bischöfe haben Unterricht und Belehrung bei ihm gesucht. In der Folgezeit ist der Einfluß des Origenes in der griechischen Kirche von bleibender Bedeutung gewesen. Nicht bloß, daß seine unmittelbaren Nachfolger in der Vorstandschaft der Katechetenschule, wie Dionysius, Theognostus, Pierius, auf seinen Schultern standen[3], im 4. Jahrhundert haben Männer wie Athanasius[4], Cyrill von Alexandrien[5], Didymus der Blinde[6], die drei großen Kappadozier Basilius der Große[7], Gregor von Nazianz[8]

---

[1] Zum Belege hierfür genügt es, auf seine «Stromata» zu verweisen.

[2] Über Origenes vgl. Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre (1841—1846); Paul Koetschau, Origenes' Werke I (1899) XXIV—XLIX; Bardenhewer II 68 ff; Harnack 650—697. Einen tiefen Einblick in die Persönlichkeit des Origenes gewährt die Lobrede oder eigentlich besser gesagt die Dankrede, die sein Schüler Gregor der Wundertäter auf ihn gehalten hat.

[3] Vgl. Bardenhewer, Patrologie[3] 134 ff 138.

[4] Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie VI (1841) 30 ff.

[5] Ed. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (1905) 2—4.

[6] Vgl. Johannes Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandria (1905) 48 f u. 52—74.

[7] Vgl. seine «Rede an die Jünglinge, wie sie die heidnischen Schriftsteller mit Nutzen gebrauchen sollen». Daraus erhellt einmal die große Belesenheit des Basilius in der heidnischen Literatur und seine warme Befürwortung derselben, soweit sie mit dem Christentum verträglich war.

[8] Ähnlich wie Basilius spricht sich Gregor von Nazianz aus. Vgl. Orat. XLIII in laudem Basilii Magni (Migne, P. gr. XXXVI) c. 11.

und Gregor von Nyssa[1] im Geiste des Meisters, freilich größtenteils[2] unter Abstreifung der origenistischen Häresien und unter Beseitigung einer allzu luftigen Allegoristik, weiter gearbeitet und das große Ziel der harmonischen Verbindung von Wissen und Glauben verfolgt. Selbst Methodius von Olympus[3] hat nicht das von Origenes angestrebte Endziel, die harmonische Verbindung von Wissen und Glauben, bekämpft, sondern nur die Art und Weise, wie der Alexandriner vielfach diese Idee realisiert hat. Seine Polemik galt der Verwendung einer Reihe mit dem Christentum unverträglicher philosophischer Ideen zum Ausbau eines spekulativen theologischen Systems, nicht der Philosophie selbst, nicht einmal dem origenistischen System als Ganzem; denn von beiden hat er einen ausgiebigen Gebrauch gemacht. Auch die Antiochener[4], die zwar auf dem Ge-

---

[1] Der christlichen Glaubenslehre möchte er die griechische Philosophie als Gattin zugesellen (De vita Mosis [Migne, P. gr. 46] 336 D). Wie die Juden die goldenen und silbernen Kostbarkeiten Ägyptens nicht mehr den Götzen, sondern dem wahren Gotte geweiht hätten, so sollte auch die heidnische Wissenschaft in den Dienst der christlichen Glaubenslehre gestellt werden (ebd. 360 A). Vgl. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa (1910) 13. Diese Deutung von Ex 11, 1 f findet sich zum erstenmal bei Origenes, dem sie Gregor jedenfalls entnommen hat. Sie hat in der Väterliteratur überhaupt eine Rolle gespielt. Bei Irenäus und bei Tertullian ist sie vorhanden in anderer allegorischer Deutung. Im origenistischen Sinne steht sie bei Augustin (De doctr. christ.). Vgl. Ed. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance II (1909) 676 ff. Dazu sei bemerkt, daß diese Deutung dieser Stelle sich auch Ad Novatianum 1, 15 findet.

[2] Diese Einschränkung ist notwendig. So wandelt Didymus der Blinde, der Origenes als «alter post apostoles ecclesiae magister» bezeichnet, sehr stark in den Bahnen des Origenes, wie dies die Art und Weise der allegorischen Schriftauslegung, die Bestimmung des Gottesbegriffes, die Lehre von der Ewigkeit der Weltschöpfung, der Präexistenz der Seele, der allgemeinen Apokatastasis, die Engellehre, die Annahme einer Trichotomie im Menschen beweisen. Vgl. Leipoldt 52—74. — Auch Gregor von Nyssa steht im Bannkreis des Origenismus. Er macht wie Origenes von der Allegorie einen recht freien Gebrauch. Seine Lehren von der Unbegreiflichkeit und Unfaßbarkeit Gottes wie von der Apokatastasis können den origenistischen Ursprung nicht verleugnen.

[3] Vgl. Gottfried Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie (1879); besonders Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympus (1903) 140—171.

[4] Die Antiochener traten der allegorischen Schriftauslegung der Alexandriner entgegen und für eine historisch-grammatikalische Exegese ein. Über die Begründer und Anhänger der antiochenischen Schule vgl. Bardenhewer, Patrologie 207 f; dort auch weitere Literatur. Die nüchterne, verstandesmäßige Richtung dieser Schule hat sich mehr unter den Einfluß des Aristoteles begeben; freilich schließt dies nicht aus, daß auch Platon, Philo und die unter deren Einfluß stehenden Alexandriner

biete der Exegese die großen Gegner der Alexandriner waren, haben die Wissenschaft im Dienste des Christentums stets hochgehalten und in ihrer Weise zu apologetischen, systematischen wie exegetischen Zwecken angewandt.

Wie bei den griechischen Vätern finden wir bei den Okzidentalen, wenn auch zunächst nicht in dem ausgedehnten Maße, die Philosophie im Dienste der Apologetik und des Ausbaues eines theologischen Systems. Zwar waren die lateinischen Kirchenschriftsteller bei ihrem realistischen Sinne mehr an den praktischen Aufgaben der Kirche orientiert und der Philosophie nicht sonderlich zugetan. Aber beides hat sie nicht abhalten können, der Philosophie ihren Tribut zu zollen. Hat doch selbst ein Praktiker wie Cyprian [1] bei ihr Anleihen gemacht und hat Tertullian, der über Philosophie und Philosophen gerade keineswegs schmeichelhafte Urteile gefällt hat, dem Stoizismus den stärksten Einfluß auf seine Denkweise gestattet [2]. In der Folgezeit findet sich die Verwendung der Philosophie

---

zu Rate gezogen wurden. Es genügt in dieser Beziehung ein Hinweis auf Theodoret von Cyrus. Vgl. Jos. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet (1904).

[1] Ich verweise auf die Verwendung des stoischen Begriffes «ratio». Die Belege bei Karl Adam, Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18 etc. (Tübinger Quartalschrift 1911/12, Hft 1, 115 ff).

[2] In Betreff der abfälligen Urteile vgl. De anima c. 3: Philosophi . . . haereticorum patriarchae; De an. c. 1: Philosophus . . . gloriae animal; De patientia c. 1: Philosophi . . . alicuius sapientiae animalia; De anima c. 1 und De praescr. haeret. c. 7: Die Philosophie sei ein Werk des Dämonen; De an. 23: Doleo . . ., Platonem omnium haereticorum condimentarium factum. Vgl. De praescr. haeret. c. 7 das Urteil über Aristoteles. Recht charakteristisch ist Apolog. adv. Gent. c. 46 die Stelle: Quid adeo simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et coeli, famae negotiator et salutis, verborum et factorum operator, rerum aedificator et destructor, interpolator erroris et integrator veritatis, furator eius et custos. Diese Urteile sind daraus zu erklären, daß Tertullian, von der Wahrheit des Christentums auf das tiefste durchdrungen, alle dem Christentum widersprechenden philosophischen Lehren für verderblich hielt und deshalb auf das energischste bekämpfte. Dies um so mehr, als er die Philosophie für die Mutter der häretischen Gnosis hielt. Anderseits war Tertullian ein viel zu gebildeter Mann, als daß er nicht die Brauchbarkeit so mancher philosophischer Lehrstücke eingesehen hätte. Schon seine Anschauung von der natürlichen Vernunft im Menschen, der zufolge auch die heidnischen Philosophen die Wahrheit bis zu einem gewissen Grade erkennen konnten, mußte ihm diesen Gedanken nahelegen. Und so finden sich auch günstige Urteile über die Philosophie, und ist der Einfluß besonders der stoischen Philosophie des öfteren zu konstatieren. Hierher gehören die Lehre von der Körperlichkeit alles Wirklichen, der zufolge Tertullian auch der Seele und Gott einen Leib zuteilt, die Bestimmung des Substanzbegriffes und des Verhältnisses von Leib und Seele, der sensualistische Anstrich seiner Erkenntnislehre,

bei dem mehr als Rhetor denn als Philosophen bekannten Laktanz[1]. Ihren Höhepunkt hat die philosophische Spekulation der Okzidentalen in Augustinus erreicht, der sie als wichtiges Hilfsmittel in den Dienst apologetischer, dogmatischer und exegetischer Arbeiten gestellt hat. Er hat ein philosophisch-theologisches Lehrgebäude errichtet, das sich den Arbeiten der großen Theologen des Orients nicht nur würdig an die Seite stellen kann, in dem vielmehr der Kulminationspunkt der Väterspekulation erreicht erscheint.

Wollte man im einzelnen einen umfassenden und erschöpfenden Beleg geben für die Verwendung antik-philosophischer Ideen und Begriffe im Dienste der christlichen Wissenschaft, so wäre das nahezu gleichbedeutend mit der Darstellung der gesamten philosophischen und theologischen Arbeit der Väter. Nur an einigen Beispielen[2] soll der Verschmelzungsprozeß griechisch-philosophischer und christlicher Ideen aufgezeigt werden. In der Bestimmung des Gottesbegriffes ist der Anschluß an Platon vielfach zu konstatieren. So antwortet Justin auf die Frage, was Gott sei, mit den platonischen Worten: «Was sich stets gänzlich gleichbleibt und allem andern Prinzip des Seins ist»[3], und Klemens von Alexandrien sucht mit den Ausdrücken des platonischen Phädrus: *ὁ ὄντως ὤν, ὁ μόνος ὄντως θεός, ἴσως ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων, τὸ κάλλος τὸ ἀληθινόν, ὃ ἀρχέτοπόν ἐστι τῶν καλῶν*, den Gottesbegriff inhaltlich zu bestimmen[4]. Aber noch viel häufiger wird der sich schon bei Platon findende, besonders in der hellenistischen Philosophie immer wieder betonte Gedanke von der Unbegreiflichkeit, Unfaßbarkeit, Unaussprechlichkeit Gottes und seiner vollkommenen Erhabenheit über alle endlichen

---

die Verwendung des stoischen Begriffes «ratio», die Übernahme des ethischen Grundsatzes: «der Natur gemäß leben» u. a. m. Vgl. Gotthard Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians (1890); Gerhard Esser, Die Seelenlehre Tertullians (1893); Georg Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zur griechisch-römischen Philosophie (1901); Karl Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians (1907). Dort ist der Nachweis erbracht, daß Tertullian mit Hilfe gewisser stoischer Grundgedanken zur Ausbildung seines subjektivistischen Kirchenbegriffs gelangte. Der Begriff der «ratio» löste die Begriffe der consuetudo, disciplina, traditio fortschreitend auf.

[1] Gotthold Frotscher, Des Apologeten Laktantius Verhältnis zur griechischen Philosophie (1895).

[2] Abgesehen von dem, was hier einschlägig bereits erwähnt wurde.

[3] Die Belege bei Johannes Maria Pfättisch O. S. B., Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers, Paderborn 1910, 17 f.

[4] G. v. Hertling 11.

Bestimmungen ausgesprochen. Die einschlägigen Ausführungen bei Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus mögen für viele andere als Beleg genannt werden. — Platons Lehre von der Ideenwelt erschien den Vätern besonders geeignet, den Vorgang der Weltschöpfung wenigstens nach der ideellen Seite hin zu verdeutlichen. Freilich besitzen die Ideen bei den Vätern nicht mehr selbständige, metaphysische Existenz am überirdischen Ort wie bei Platon, sondern sind in den göttlichen Geist hineinverlegt und als Gedanken Gottes gefaßt. Gott hat bei der Weltbildung nicht auf ein Vorbild geschaut, das außer ihm liegt, sondern auf die mit ihm wesensgleiche Ideenwelt, auf den Logos, den Inbegriff der Ideen, den er in seinem Geiste trug, und hat die Welt als dessen Abbild ins Dasein gerufen. Auch die Bestimmungen, die den Ideen beigelegt werden, lassen ihren platonischen Ursprung recht deutlich erkennen [1]. — Daß der Logosbegriff, den das vierte Evangelium verwendet und der in der nachfolgenden Christologie eine so bedeutsame Rolle spielt, von Heraklit eingeführt und später in den Systemen der Stoa, der jüngeren Platoniker und Pythagoreer, des Philo und des Neuplatonismus allseits ausgebildet wurde, ist ja bekannt und erst jüngst wieder zum Gegenstande der Untersuchung gemacht worden [2]. Ein Doppeltes wurde hierin sichergestellt: einmal wie sehr der Boden für die Anwendung dieses Begriffes bereitgestellt war, sodann wie wenig der christliche Gedanke, der mit Hilfe dieses antik-philosophischen Begriffes seinen Ausdruck fand, dadurch eine inhaltliche Umwertung erfahren hat. — Für die Denkweise der Väter mit den Hilfsmitteln der Zeitphilosophie ist ferner ein recht eklatantes Beispiel die Verwendung des stoischen Begriffes *λόγος σπερματικός*. Trotz ihrer monistischen Denkweise unterscheiden die Stoiker zwei Weltprinzipien, die zwar niemals voneinander getrennt, sondern immer zur innigsten Einheit verbunden sind, einen Urstoff und eine Urkraft. Die den Stoff belebende Kraft ist gleichbedeutend mit der göttlichen Weltvernunft, auf deren Wirksamkeit alle Gesetzmäßigkeit, Ordnung, Schönheit und Vernünftigkeit im Universum zurückzuführen ist. Wohl die charakteristische Bezeichnung für dieses Prinzip ist der Terminus *λόγος σπερματικός*. Logos heißt das Urpneuma, weil es ein vernünftiges Prinzip ist, *σπερματικός* heißt es, weil es die Samenkeime für die

---

[1] Vgl. Augustinus, De div. quaest. 83, qu. 46.

[2] Vgl. Engelbert Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre, Freiburg 1910.

Mannigfaltigkeit der Gestalten in sich birgt, die im Laufe der Weltentwicklung zur Wirklichkeit gelangen sollen. Die Weltbildung geht nämlich nach stoischer Auffassung derart vor sich, daß einzelne *λόγοι σπερματικοί* aus dem Urpneuma hervorgehen, die Materie gestalten und ihr eine bestimmte Wesens- und Einzelsignatur aufdrücken. Diese Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* hat schon in der griechischen Philosophie mannigfache Wanderungen durchgemacht und ist von verschiedenen Patristikern in verschiedenen Zusammenhängen angewandt worden, zuerst von Justin dem Märtyrer, freilich in ganz anderem Sinne wie in der Stoa. Bei Justin ist der *λόγος σπερματικός* die allen Menschen von Natur aus innewohnende Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Unterscheidung des Guten und des Bösen. Sie besitzt der Mensch durch Anteilnahme an der göttlichen Vernunft, freilich ist sie ihm nur in unvollkommener Weise *(σπερματικός)* eigen und befähigt ihn daher auch nur zur unvollkommenen Erkenntnis. Weil die Vernunft dem Menschen nicht ganz fehlt, konnten auch die Heiden zum Teil wenigstens die Wahrheit erkennen; weil ihnen nur ein Teil des Logos eingepflanzt war, blieb ihre Erkenntnis Stückwerk. In Christus ist der ganze und vollkommene Logos erschienen und mit ihm auch die ganze und volle Wahrheit[1]. Origenes übernahm diesen stoischen Begriff zur Bezeichnung der menschlichen Keimanlage und all der Kräfte, Fähigkeiten und Beschaffenheiten, die in ihr grundgelegt sind bzw. aus ihr resultieren, sei es nun, daß diese körperlicher oder geistiger Natur sind, daß sie auf natürlichem Wege oder durch einen besondern Gnadenakt Gottes in sie gekommen sind. Im *λόγος σπερματικὸς τοῦ ἀνθρώπου*, auf den beide Eltern einen Einfluß haben, ist der körperliche Erbteil (wie Größe, Gestalt etc.) grundgelegt, den die Kinder von den Eltern überkommen, ebenso die intellektuellen und sittlichen Fähigkeiten, die die Grundlage für den geistigen Habitus abgeben. Im *λόγος σπερματικός* liegt aber auch die besondere geistig-sittliche Veranlagung enthalten, die als ein göttliches Gnadengeschenk aufzufassen ist. In der Verteidigung der Auferstehung des Leibes gegen Celsus gebraucht Origenes den stoischen Begriff zur Bezeichnung der besondern Kraft, die Gott in den Körper hineingelegt hat, um ihn zur Wiedererstehung in verklärter Gestalt fähig zu machen. In der lateinischen Patristik hat Augustinus die rationes seminales zu einem Zentralbegriff seiner Weltbildungslehre gemacht. Im Anschluß an den mosaischen

---

[1] Vgl. Pfättisch 104 ff.

Schöpfungsbericht wollte er sich Rechenschaft geben über die Art und Weise, wie die Welt mit der Stufenfolge ihrer Wesen aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen. Die Grundlage seiner Exegese bildet der Gedanke der Simultanschöpfung, d. h. der Gedanke, daß Gott die Welt nicht in verschiedenen, aufeinanderfolgenden Zeiten, etwa in sieben Tagen, sondern auf einmal ins Dasein gerufen. Mit einem einzigen Wurfe gleichsam hat Gott die Welt hingestellt. Freilich ist die Gesamtheit der Weltdinge nicht aktuell geschaffen worden, sondern die Organismen sind nur potentiell entstanden. Gott hat in die Elemente der anorganischen Natur für eine jede Pflanzen- und Tierart verborgene Samenkräfte (rationes seminales causales), also Artkeime hineingelegt, die sich, sobald die notwendigen Entwicklungsbedingungen gegeben waren, zu vollkommenen Lebewesen herausbildeten. Selbst für den ersten Menschen hält Augustin, was den Leib betrifft, eine solche Entstehungsweise für möglich, wenn er sich auch schließlich für das unmittelbare Entstehen des Adam durch den Schöpfungsakt entscheidet [1].

Wenn wir auf die bisherigen Ausführungen zurückblicken, so lautet das Resumé: Sowohl die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie wie die christliche Väterwissenschaft ist von Männern geschaffen worden, die von Jugend auf in der Atmosphäre griechischer Kultur und griechischen Geisteslebens aufgewachsen waren und denen ihre Hochschätzung des Wahrheitsgehaltes so vieler griechisch-philosophischer Elemente das Bedürfnis einer harmonischen Vereinigung des profanen Wissens mit ihrer religiösen Weltanschauung unmittelbar aufdrängen mußte. Eine Schwierigkeit konnten sie darin um so weniger erblicken, als ja nach ihrer Überzeugung die griechischen Philosophen ihre wichtigsten Lehren dem Alten Testamente entlehnt haben sollten. Die griechische Philosophie leistete ferner sowohl Philo wie den Vätern nach einer doppelten Richtung hin wertvolle Dienste. Einmal sollte sie das Hilfsmittel abgeben, die jüdische bzw. christliche Religion gegen gegnerische Angriffe zu verteidigen, und eventuell den Gegner vom Wahrheitsgehalt der eigenen Religion überzeugen; sodann wollte Philo zum Zwecke tieferen Verständnisses dem jüdischen Bibeltexte den Gehalt der griechischen Philosophie einhauchen, und die griechischen Väter

[1] Die Belege für die Verwendung des stoischen Begriffes *λόγοι σπερματικοί* bei Origenes wie bei Augustinus gedenke ich demnächst in einer Geschichte der Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* zu bringen.

wollten durch spekulative Durchdringung des christlichen Glaubensinhaltes die *πίστις* zur *γνῶσις* erheben. Und es waren, wohlgemerkt, der Hauptsache nach dieselben Systeme (Pythagoreismus, Platonismus bzw. Neuplatonismus, Stoizismus, teilweise auch Aristotelismus), die das eine Mal in den Dienst der jüdischen, das andere Mal in den Dienst der christlichen Religion gestellt wurden. Charakteristisch für Philo wie für die Väter ist der Kampf gegen den Epikureismus. So bedeutet vom philosophischen Gesichtswinkel aus betrachtet die Gedankenarbeit Philos sowohl wie der Kirchenväter einen Eklektizismus, wenn auch die einzelnen, verschiedenen Systemen entstammenden Elemente mehr oder weniger zu einem systematischen Ganzen zusammengeschlossen wurden. Und geht man dem treibenden Motiv dieser Synthesen auf den Grund, so ist es in dem Bestreben zu finden, auctoritas und ratio, die durch göttliche Offenbarung verbürgte Glaubenslehre und die durch wissenschaftliche Einsicht gewonnene Weltanschauung, miteinander in Einklang zu bringen, wobei für Philo wie für die Väter die heiligen Schriften die Quelle und den Stützpunkt der religiösen Weltanschauung, die Philosophie nur das Hilfsmittel zum besseren Verständnis abgeben sollte. Philo bezeichnet die Philosophie sogar als *δούλη σοφίας*[1]. Derselbe Gedanke, nur etwas anders gewendet, findet sich bei Klemens und Origenes[2] und hat später auch Eingang in die Scholastik gefunden. Und wenn auch nicht alle Väter diese oder eine ähnliche Formulierung kennen, sachlich waren sie doch von derselben Überzeugung durchdrungen. Ihr höchstes Interesse galt der Theologie. Die Philosophie war nur Mittel zum Zweck und nur so weit in Betracht zu ziehen, als sie mit dem Glaubensinhalt verträglich war. Die Auffassung des Basilius, man müsse es machen wie die Bienen, die nicht zu allen Blumen fliegen und auch von den aufgesuchten nur das Passende mitnehmen, und man müsse bei der Lektüre der heidnischen Schriftsteller verfahren wie beim Pflücken der Rosen, wo wir ja auch die Dornen meiden, darf als typisch für die Denkweise der Väter betrachtet

[1] De congr. erud. gratia 79: *καὶ μὴν ὥσπερ τὰ ἐγκύκλια συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίας ἀνάληψιν, οὕτω καὶ φιλοσοφία πρὸς σοφίας κτῆσιν. ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων. γένοιτ' ἂν οὖν ὥσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας.*

[2] Clem. Alex., Strom. I, § 29 u. 30. Origenis epist. ad Gregorium 30 (= Philocalia c. 13, 1, 64, Ausgabe Robinson), zitiert in der Philo-Ausgabe von Cohn-Wendland III 87.

werden[1]. Hat doch selbst Origenes seinem Schüler Gregor dem Wundertäter ans Herz gelegt, er möchte die Philosophie wie überhaupt die weltliche Wissenschaft nur insoweit heranziehen, als dadurch eine Vertiefung des Verständnisses der heiligen Schriften erzielt werden könne. Freilich ist bei Philo wie bei den Vätern aus der Dienerin zuweilen die Herrin geworden. Was Porphyrius in der Kirchengeschichte des Eusebius[2] von Origenes sagt: *Κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις* («In seinem praktischen Leben war er ein Christ und ein Gegner der heidnischen Gesetze, in der Theorie dachte er über Gott und die Welt wie ein Grieche und deutete die griechische Philosophie in die jüdischen und christlichen religiösen Vorstellungen hinein»), gilt mutatis mutandis auch von Philo. Für die starke Anlehnung an die griechische Philosophie bei der spekulativen Erfassung des Christentums kann außer auf Origenes und den Origenisten Didymus den Blinden und Gregor von Nyssa unter den Griechen ferner auf Synesius von Cyrene[3], unter den Lateinern auf C. Marius Victorinus Afer verwiesen werden, die auch als Christen noch fast ganz im Neuplatonismus stecken geblieben sind. Von einer absichtlichen Preisgabe ihrer religiösen Überzeugung kann trotzdem bei Philo ebensowenig die Rede sein wie bei den Vätern; sie wollten treue Anhänger des Judentums bzw. Christentums sein und auch als solche betrachtet werden. Sie kannten den Unterschied zwischen religiöser Glaubenslehre und der Wissenschaft dieser Glaubenslehre gar wohl, so daß sie wußten, daß beides nicht ein und dasselbe ist. Und auf das Recht tieferer Durchdringung und Aneignung der Glaubenslehre durch persönliche spekulative Arbeit wollten sie nicht Verzicht leisten.

Die Analogie zwischen philonischer und patristischer Spekulation kann aber noch weiter fortgeführt werden. Oben mußten die Schwierigkeiten Erwähnung finden, die der kirchlichen Wissenschaft von seiten der Wissenschaftsverächter erstanden und deren Überwindung das Hauptverdienst der Katechetenschule zu Alexandria bildet. Ein

---

[1] Sermo de leg. libr. gent. (Migne, P. gr. 31) 570, c. 3.

[2] VI, 19, 7.

[3] Bei Synesius von Cyrene ist das ja leicht erklärlich, weil er, von Klerus und Volk zum Bischof verlangt, noch gar nicht getauft war und sich auch die Bischofsweihe nur unter der Bedingung erteilen ließ, seine philosophischen, auch mit der kirchlichen Orthodoxie in Widerspruch stehenden Ideen beibehalten zu können. Bardenhewer, Patrologie 228.

ähnliches Schicksal ist Philo zuteil geworden, insofern auch sei
Ausgleichsversuch aus den Reihen der Juden heftige Gegner
standen. Zu den *τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφισταί*[1], worüber
Philo beklagte, gehörten vor allem die jüdischen Rabbiner, die
der allegorischen Schriftauslegung zum Zwecke der Harmonie
griechischer Philosophie und jüdischer Offenbarung nichts wis
wollten. Sie sahen diese Hellenisierung als eine Zersetzung der ech
jüdischen Religion an und hielten sich zu dieser Auffassung um
mehr berechtigt, als die Allegorie sogar zur Mißachtung der jüdisc
Gebräuche führte, also für das praktisch-religiöse Leben der Ju
verderbliche Folgen hatte. Philo selbst zwar ist auf der strik
Einhaltung der mosaischen Vorschriften bestanden und hat sich
allem Nachdruck gegen diejenigen in Alexandria ausgesprochen,
sich mittelst der Allegorie über die jüdischen Gebräuche hinwe
setzen suchten[2]. Was die Rabbiner wollten, war strenges Festha
am alten Väterglauben und eine hierauf basierte praktische Frömm
keit. Sie suchten deshalb Philo unschädlich zu machen nicht e
durch Streitschriften, sondern indem sie ihm jeglichen Einfluß auf
Entwicklung des Judentums verwehrten und nach Möglichkeit
schwiegen. Charakteristisch dafür ist, daß das ganze talmudis
Schrifttum und die ganze jüdische Literatur des Mittelalters Ph
Namen nicht kennt[3]. Und so bildete sein System nur eine Episo
Seit Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. änderte sich die Stellu
nahme der Juden dem Hellenismus gegenüber ganz und gar.
griechische Bibelübersetzung wurde verdammt, der griechischen Ku
selbst in Sprache und Literatur unbedingte Absage gemacht und
Fluch über den Mann ausgesprochen, «der seinem Sohn griechis
Weisheit beibringt»[4]. Philo hatte also kein solches Glück sei
Gegnern gegenüber wie die wissenschaftliche Richtung der ers

[1] De somn. I 102. Ähnlich De cherub. 42.

[2] De migratione Abrahami 89: *εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμ νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥᾳθύμως ὠλ ρησαν· οὓς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας· ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμελητ ζητήσεώς τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμιείας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου.* ferner De exsecrat. 154, wo Philo die mosaischen Gesetze buchstäblich genom und eingehalten wissen will; De congr. erud. gratia 120.

[3] Leop. Cohn, Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Überset 1. Tl, Einleitung, 5 u. 21 f.

[4] Vgl. Karl Siegfried, Die Episode des jüdischen Hellenismus in der exilischen Entwicklung des Judentums (Jahrbuch für jüdische Geschichte und Lite III [1900] 57 ff).

christlichen Jahrhunderte gegenüber den Wissenschaftsverächtern. Während jene Sieger blieben, ist er unterlegen.

So gering die Achtung bei den eigenen Stammesgenossen, so groß war die Wertschätzung Philos bei den Kirchenschriftstellern [1]. Ort und Zeit vermittelten die Bekanntschaft. In Alexandria entfaltete Philo seine Tätigkeit, in Alexandria entstand die christliche Katechetenschule, deren Gründung nahezu bis auf die Zeit Philos hinabreicht. Mehrfache Faktoren empfahlen Philos Werke den christlichen Gelehrten. Abgesehen von demselben Ziel, das Philo verfolgte, und abgesehen von dem sittlichen Ernst und der innigen Frömmigkeit seiner Gesinnung [2], gab es in der Antike keinen Philosophen, der ihnen in der Grundanschauung so nahe stand wie dieser alexandrinische Jude. Zunächst bot die Moral Philos, des getreuen Verfechters des Dekalogs, Anknüpfungspunkte in der Ethik dar. Sein Gottesbegriff verbürgte am allermeisten die überweltliche Persönlichkeit [3]. Das Verhältnis Gottes zur Welt hatte er in einer auch für den christlichen Gelehrten brauchbaren Weise bestimmt. Gott hat die Welt nach einem idealen Plane geschaffen, den er in seinem Geiste trug. Die sog. christliche Umbildung der platonischen Ideenlehre, die die

---

[1] Vgl. Philonis Alexandrini Opera I, ed. Leop. Cohn: Testimonia de Philone eiusque scriptis LXXXXV—CXIII. Desgleichen beweisen die Florilegien und Katenen, welches Ansehens sich Philo erfreute.

[2] Philos Werke enthalten hierfür unzählige Belegstellen. Besonders kommen hier die Schilderungen der mystischen Vereinigung mit Gott in der Ekstase in Betracht. Hier sei auf die religionsgeschichtliche Studie «Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum» von Hans Windisch (Leipzig 1909) verwiesen.

[3] Wenn Philo auch zuweilen unter dem Einfluß der Stoa pantheistisch klingende Ausdrücke auf die Gottheit anwendet, so wenn er von Gott als *ὁ τῶν ὅλων νοῦς*, vom *λόγος τῆς φύσεως*, vom *λόγος ἔνθερμος καὶ πυρώδης*, vom Ausströmen der göttlichen Kräfte aus der Gottheit redet, so ist er doch vom Pantheismus weit entfernt. Dafür sprechen nicht nur die Stellen, an denen er dem Pantheismus die entschiedenste Absage macht (vgl. De decal. 53—64; De migr. Abrah. 81: *μήτε γὰρ τὸν Κόσμον μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν τὸν πρῶτον εἶναι θεὸν μηδέ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν συμβαινόντων ἀνθρώποις αἴτια, ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃν ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄρρηκτοι*), sondern vor allem seine Anschauung, daß der Abstand zwischen Gott und der Welt ein so fundamentaler sei, Gott so hoch über der Welt throne, daß ihm keine positiven Bestimmungen beigelegt werden können. An der einen Bestimmung freilich, daß in Gott alle Vollkommenheiten vereinigt gedacht werden müssen, hat Philo trotz seiner «negativen» Theologie festgehalten, und von diesem Inbegriff aller Vollkommenheiten hat er auch die Vollkommenheiten der Welt hergeleitet und bei der Schilderung sich stoischer Termini bedient. Vgl. Zeller 403 ff.

selbständige Realität der Ideen aufhob und sie als Gedanken Gottes faßte, hatte schon Philo vollzogen, und die christlichen Philosophen brauchten sie von ihm nur zu übernehmen. Die Lehre von der Ewigkeit der Materie freilich hat auch Philo nicht überwunden. Sie bildete ein Grunddogma der griechischen Philosophie nicht bloß zur Zeit der materialistischen und pantheistischen Denkweise, sondern auch in den Systemen, die einen theistisch-teleologischen Charakter an sich tragen. Zwar hat Philo in einer seiner Jugendschriften, in der Schrift «Über die Vorsehung» [1], eine Weltschöpfung im eigentlichen Sinne gelehrt, in seinen späteren Werken aber im Anschluß an Platon und seine Nachfolger eine ewige, präexistente Materie angenommen [2], aus der Gott nach einem idealen Plane die Welt gebildet hat. Er suchte die Präexistenz der Materie sogar als mosaische Lehre zu erweisen [3]. Hier hatten die Väter eine Korrektur vorzunehmen, die, wie bekannt, im Sinne einer creatio e nihilo ausgefallen ist.

Was den Vätern speziell noch an Philo gefiel, war seine allegorische Schriftauslegung, mit deren Hilfe sie den religiösen Glaubenslehren einen tieferen Sinn abgewinnen wollten. Von ihr haben die Alexandriner ausgiebigen Gebrauch gemacht, und ihr Einfluß ist im Orient wie im Okzident [4] deutlich zu verspüren. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Anwendung der Allegorie bei den

---

[1] Paul Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung (1892) 57. Wenn P. Heinisch (Der Einfluß Philos 151) aus De somn. I 76: . . . *οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν*, den Schluß zieht, Philo hätte dort eine Schöpfung aus nichts gelehrt, so kann diese Stelle wie manche ihr ähnliche auch anders gedeutet werden. Ich verweise auf Clemens Baeumker, Das Problem der Materie 384 A. 5. — Die Ausführungen in der Schrift «Über die Vorsehung» lassen wohl keine andere Deutung zu. In der Jugendzeit überwog offenbar der Einfluß der mosaischen Lehre den der griechischen Philosophie, während später das Umgekehrte der Fall war.

[2] De opif. mund. 8. Die Unterscheidung der leidenden, passiven Materie einerseits, der wirkenden Ursache anderseits ist aristotelisch-stoisch und dürfte wohl der Stoa entlehnt sein. Vgl. ferner De cherub. 125—126; De plant. 3; Quis rer. div. heres 133—134.

[3] De opif. mund. 8. Umgekehrt hat Klemens von Alexandrien die Schöpfung aus nichts bereits bei Plato finden wollen.

[4] Hier hat Ambrosius bei Philo wie bei den Alexandrinern Klemens, Origenes und Basilius Anleihen gemacht. Auch bei Augustinus findet sich die allegorische Deutung im Sinne einer tieferen Erfassung der Heiligen Schrift vielfach in Verwendung.

Vätern allseits zu verfolgen — etwas anderes ist für unsern Zusammenhang wichtiger: Zu den Männern, denen die Väter beim Ausbau ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung Elemente entnehmen, gehört auch Philo, und einen Bestandteil des christlichen Eklektizismus bildet somit auch der Philonismus, ein Gedankenkomplex, in den, wie hervorgehoben wurde, Bestandteile der bedeutendsten antiken philosophischen Systeme eingegliedert waren, und dies vielfach in einer Form, die für die Väter ohne weiteres annehmbar erschien.

Recht und Unrecht des Materialismus nach Friedrich Albert Lange.

Von Heinrich Ostler.

Im Entwicklungsgang der geistigen Bewegung, die nach Überwindung der nachkantischen spekulativen deutschen Philosophie einsetzte, nimmt die «Geschichte des Materialismus» von Friedrich Albert Lange einen hervorragenden Platz ein. K. Vorländer weist unserem Buche eine bedeutungsvolle Stelle an mit den Worten: «Dasjenige Buch jedoch, das den Sieg der neukantischen Bewegung am durchschlagendsten bezeichnet und zugleich den naturwissenschaftlichen Materialismus am erfolgreichsten überwunden hat, war die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart von F. A. Lange (1866, 2. Aufl. 1873—1875).» [1] Der beste Beweis für die dauernde Beachtung, welche Langes Arbeit fand und findet, ist, daß seit dem Tode des Verfassers (1875) die «Geschichte des Materialismus» bis heute noch sechs Auflagen erlebte. In der Tat sind ja Neukantianismus und Materialismus mächtige Strömungen, mit denen wir in unsern Tagen gar wohl zu rechnen haben, so daß sich eine Untersuchung der Gedankengänge F. A. Langes von selber rechtfertigt. Im folgenden soll freilich nur eine erste Skizze über «Recht und Unrecht des Materialismus» [2] möglichst mit Langes eigenen Worten gegeben werden.

I.

«Der Materialismus», schreibt Lange einleitend, «ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter» (I 3). Dieser Eröffnungssatz «wendet sich einerseits gegen die Verächter des Materialismus, welche in dieser

---

[1] Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie II (1903) 458 (Philosoph. Bibliothek Bd CVI).

[2] Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bände, I[8] (1908) 162. — Forthin wird kurz im Text selbst zitiert, z. B. I 162.

Weltanschauung einen Gegensatz gegen das philosophische Denken schlechthin finden und ihm jede wissenschaftliche Bedeutung absprechen, anderseits gegen diejenigen Materialisten, welche ihrerseits alle Philosophie verachten und sich einbilden, ihre Weltanschauung sei überhaupt nicht das Ergebnis philosophischer Spekulation, sondern ein lauteres Erzeugnis der Erfahrung, des gesunden Menschenverstandes und der Naturwissenschaften» (I 123 [1]). «Die natürliche Auffassung der Dinge» bleibt nämlich «stets in den Widersprüchen des Dualismus und in den Phantasiegebilden der Personifikation befangen». «Die ersten Versuche» aber, «sich von diesen Widersprüchen zu befreien, die Welt einheitlich aufzufassen und sich über den gemeinen Sinnenschein zu erheben, führen bereits in das Gebiet der Philosophie, und schon unter den ersten Versuchen hat der Materialismus seine Stelle» (I 3). So hat Lange von vornherein Verdienst und Schranken des Materialismus angedeutet.

Vor allem müssen wir uns nach einer klaren Umschreibung des Materialismus umsehen. Soll der Materialismus als eine streng einheitliche Anschauung scharf genug von Hylozoismus und Pantheismus unterschieden werden, dann ist er «erst da vollendet, wo die Materie auch rein materiell aufgefaßt wird, d. h. wo ihre Bestandteile nicht etwa ein an sich denkender Stoff sind, sondern Körper, die sich nach rein körperlichen Prinzipien bewegen und, an sich empfindungslos, durch gewisse Formen ihres Zusammentreffens Empfindung und Denken erzeugen. Ebendeshalb scheint auch durchgeführter Materialismus stets notwendig Atomismus zu sein, da es schwerlich eine andere Weise gibt, alles Geschehene anschaulich und ohne Beimischung übersinnlicher Eigenschaften und Kräfte aus dem Stoff abzuleiten, als wenn man diesen in kleine Körperchen und leeren Raum für die Bewegung derselben auflöst.» Darum ist der reine, konsequente Materialismus erst im System Demokrits gegeben; anderwärts finden wir die Annahme einer Materie, «die Vernunftstoff schlechthin» ist; «sie ist an sich der Empfindung fähig und bewegt sich, wie sie sich bewegt, kraft ihrer Vernünftigkeit; Demokrits Seelenatome bewegen sich gleich allen andern Atomen nach rein mechanischen Prinzipien und bringen nur in einem mechanisch zu stande gekommenen Spezialfall die Erscheinung denkender Wesen hervor» (I 123 [1] f). Auf diese, zwar nur in einer Anmerkung gegebene Erklärung verweist Lange selbst wiederholt (so I 72 305 f 409 [4]). «Es gehört zu den unbedingt nötigen Kriterien des Materialismus, daß nicht nur Kraft und Stoff als unzertrennlich

gedacht werden, sondern daß die Kraft schlechthin als eine Eigenschaft des Stoffes gefaßt wird und daß weiterhin aus der Wechselwirkung der Stoffe mit ihren Kräften alle Formen der Dinge abgeleitet werden» (II 76). Die einzigen Kräfte aber, die für den Materialisten in Betracht kommen, sind Druck und Stoß, Funktionen der Bewegung; dagegen ist abzulehnen die allgemeine Anziehungskraft als Eigentümlichkeit der Materie; auch Newton, der geniale Entdecker des Gravitationsgesetzes, wollte von dieser Anziehungskraft nichts wissen; galt ihm ja die mit ihr gegebene Wirkung in die Ferne als Absurdum. Newton hielt dafür, daß die Erscheinungen der allgemeinen Schwere durch Druck und Stoß erklärt werden müßten; freilich vermochte er selbst diese Erklärung nicht zu bieten, er trennte vielmehr entschieden die mathematische Konstruktion des Gesetzes von der physikalischen Erklärung (I 260 ff). — Dies mag nun zur Abgrenzung des Materialismus für unsere Zwecke genügen. Wir treten an die Frage nach dem Recht und den Vorzügen der also beschriebenen Anschauung heran.

Nach Lange ist der Materialismus einmal die nächstliegende Anschauung nach dem Heraustreten aus dem rein naiven Denken. Galt es, «zunächst überhaupt einmal den Blick vom Nebel des Wunders zu befreien und die Weltbetrachtung aus der bunten Fabelwelt der religiösen und dichterischen Vorstellungen in das Gebiet des Verstandes und der nüchternen Anschauung hinüberzuführen», so konnte dies «zunächst nur in materialistischer Weise geschehen; denn die Außendinge liegen dem natürlichen Bewußtsein näher als das ‚Ich', und selbst das Ich haftet in der Vorstellungsweise der Naturvölker mehr am Körper als an dem schattenhaften, halb geträumten, halb gedichteten Seelenwesen, das sie dem Körper beiwohnen ließen» (I 7 f. Vgl. 137 [57]).

Mit dieser Grundannahme des Materialismus, daß nur Körperliches, Sinnlich-Wahrnehmbares existiere, ist schon sein zweiter großer Vorzug gegeben, seine Anschaulichkeit. Lange rühmt die Lehre Demokrits «als das erste Beispiel einer vollkommen anschaulichen Vorstellungsweise aller Veränderungen» (I 95). Was dieses Lob im Munde Langes bedeutet, ersehen wir daraus, daß ihm der Materialismus der Retter «der gesunden Sittlichkeit des Denkens» ist, weil er «die Erscheinungen der Sinnenwelt zunächst wieder aus dem, was man mit den Sinnen» wahrnimmt «oder sich wenigstens als wahrnehmbar» vorstellt, ableitet (I 96). Alle Wissenschaft, «soweit es sich nicht um bloßes Scheinwissen handelt», ist «in gewissem Sinne»

«Naturerkennen»; «denn alle unsere Erkenntnis zielt auf Anschauung. Am Objekt allein orientiert sich unser Erkennen durch die Auffindung fester Gesetze»; wer aber aus dem Selbstbewußtsein allein, «ohne die Leitung durch das Objekt, eine Wissenschaft spinnen will, verfällt rettungslos der Selbsttäuschung». Auch Psychologie als Wissenschaft ist uns nur möglich am Gängelband der Anschauung (II 160). In der «beständigen Anlehnung an diejenigen Elemente unserer Erkenntnis, welche die geregeltste Funktion haben, besitzt» der Materialismus «eine unerschöpfliche Quelle reiner Methodik, einen Schutz vor Irrtum und Phantasterei und einen lautern Sinn für die Sprache der Dinge» (II 176). «Eine streng durchgeführte Anschauung dient, selbst wenn sie materiell falsch ist, oft in ausgedehntem Maße als Bild und einstweiliger Ersatz der richtigen Anschauung, und sie wird stets durch die Gesetze unserer Sinnlichkeit selbst, welche nicht ohne Beziehung sind zu den Gesetzen der objektiven Erscheinungswelt, in gewissen Schranken gehalten; sobald dagegen mit Worten operiert wird, denen nicht einmal klare Begriffe, geschweige denn Anschauungen entsprechen, ist es mit aller gesunden Erkenntnis vorbei . . .» (II 190. Vgl. I 94). Während Lange seine Hochschätzung der Anschaulichkeit an Ort und Stelle mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft begründet, zeigt er uns als Sklaven des Wortes, das nichts erklärt, Aristoteles (I 66). Aber auch denen kann dieser Vorwurf nicht ganz erspart werden, die den Versuchen, «die Schwere aus anschaulichen physikalischen Prinzipien zu erklären», kühl gegenüberstehen, als sollte die Anziehung auf «einfachere» Prinzipien zurückgeführt werden; Lange nennt dies «ein charakteristisches Mißverständnis»: «Es handelt sich bei solchen Versuchen nicht um Einfachheit, sondern um Anschaulichkeit als ein Moment der Begreiflichkeit» (I 289[65] f).

Wenn nun eben die Anschaulichkeit gegenüber der Einfachheit hervorgehoben wurde, so wollte damit keineswegs geleugnet werden, daß der Materialismus gerade auch der Einfachheit und Einheitlichkeit seiner Prinzipien sich rühmen dürfe. Demokrits System, die «Auflösung des bunten und veränderlichen Weltganzen in unveränderliche, aber bewegliche Teile», wird anerkannt als die «einfachste und nüchternste Betrachtung der Dinge, welche sich unserem Denken darbieten kann» (I 95). Die Atomistiker lösten das «Rätsel der Erscheinungswelt», «indem sie das Wesen der Materie fixierten. Unter allen Eigenschaften der Dinge legten sie dem Stoff nur die einfachsten, zur Vorstellung eines in Raum

und Zeit erscheinenden Etwas unentbehrlichsten bei und suchten aus diesen allein die Gesamtheit der Erscheinungen zu entwickeln» (I 8). In der Tat, «erst wenn wir unsere Empfindungen und Empfindungsvorstellungen in der Abstraktion auf jene einfachsten Elemente der Raumerfüllung, des Widerstandes und der Bewegung zurückführen, erhalten wir die Basis für die Operationen der Wissenschaft» (II 164). Es sei zur Illustration nur hingewiesen auf die moderne Zurückführung von Farbe, Schall, Wärme auf Schwingungen des Äthers, der Luft, der Körpermoleküle. Hierher gehört ferner wesentlich die materialistische Vorstellung von der streng geschlossenen, rein mechanischen Notwendigkeit alles Weltgeschehens gegenüber den «geistigen» Ursachen teleologischer Anschauungen.

«Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grunde und mit Notwendigkeit.» Dieser Satz Demokrits — eigentlich dasjenige am Materialismus, was Lange am meisten billigt — wird erklärt «als entschiedene Zurückweisung aller Teleologie»; «denn der ‚Grund' *(λόγος)* ist nichts als das mathematisch-mechanische Gesetz, welchem die Atome in ihrer Bewegung mit unbedingter Notwendigkeit folgen» (I 13). «Soweit es sich um Naturforschung oder um strenge Wissenschaft überhaupt handelt», ist «strenge Beseitigung aller Zweckursachen» erstes Erfordernis; «denn nur von der Seite der wirkenden Ursachen ist die Erscheinungswelt der Forschung überhaupt zugänglich, und jede Einmischung von Zweckursachen, welche man ergänzend neben oder über die mit Notwendigkeit, d. h. mit strenger Allgemeinheit der erkannten Regel wirkenden Naturkräfte stellt, hat überhaupt keine Bedeutung, als die einer partiellen Negation der Wissenschaft, einer willkürlichen Absperrung eines noch nicht durchforschten Gebietes» (I 14). Wenn nun auch die mechanische Naturerklärung bei allem Fortschritt bis jetzt ihr Ziel noch nicht voll erreicht hat, so ist doch, bestimmt Lange, hier «allemal der Punkt, wo eine gesunde Philosophie den Materialismus nicht scharf und energisch genug in Schutz nehmen kann» (I 21), und dies mit Gültigkeit gerade auch für die «vernünftigen Bewegungen», die «als ein Spezialfall der allgemeinen Bewegung begriffen werden» müssen (I 22).

Aristoteles meint gegen Demokrit, «durch Wählen und Denken bewegt die Seele den Menschen». «Als ob dies nicht schon dem Wilden klar wäre . . .! Unser ganzes ‚Begreifen' ist ein Zurückführen des Besondern in der Erscheinung auf die allgemeinen Gesetze der Erscheinungswelt. Die letzte Konsequenz dieses Strebens ist die

Einreihung der vernünftigen Handlungen in diese Kette.» Es ist Demokrits Vorzug, daß ihm die «Vernünftigkeit» nur eine «aus der mathematischen Beschaffenheit gewisser Atome in ihrem Verhältnis zu den andern sich ergebende Erscheinung» ist (Ed. Zeller). Und «jede Philosophie . . . muß auf diesen Punkt zurückkehren. Der Spezialfall der Bewegungen, die wir vernünftige nennen, muß aus den allgemeinen Gesetzen aller Bewegung erklärt werden, oder es ist überhaupt nichts erklärt. . . . Wer aber mit vermeintlichen Vernunfterkenntnissen, die keine anschaulich-verständige Auffassung mehr zulassen, in die Erklärung der äußeren Natur, den vernünftig handelnden Menschen inbegriffen, hineinpfuscht, der verdirbt die ganze Basis der Wissenschaft, heiße er gleich Aristoteles oder Hegel» (I 20 f). Lange kargt nicht damit, an Beispielen in möglichst schroffer Weise seine Meinung zu illustrieren. Der Sieg des Feldherrn ist schon vor der Schlacht in der Gesamtheit der Umstände eindeutig festgelegt (I 165); die ganze hohe Politik ist eine lückenlose Kette in ihrem Ablauf allseits notwendig bestimmter Muskelbewegungen, Nerventätigkeiten, Hirnfunktionen, ohne daß für einen «Gedanken» als Zwischenglied irgendwie Platz wäre (II 155); der Kaufmann, der auf eine Depesche hin aufspringt, überall hineilt, seine Anordnungen zu geben, bietet als «Objekt der körperlichen Welt» eine «physische Kausalreihe», die «ohne irgendwelche Berücksichtigung des sogenannten Bewußtseins durch das Hirn hindurch bis zu der ersten Veranlassung der ganzen plötzlichen Bewegung», den Lichtwellen der Depeschenschrift, zurückreicht. «Was kam in den Mann hinein? Das Bild einiger Striche mit Blaustift auf weißem Grunde.» Und damit ist schon nach der mechanisch-physiologischen Konstellation der ganze weitere Verlauf der Nerven-, Hirn- und Muskeltätigkeit, die äußere Erscheinung des erregten Kaufmanns bestimmt (II 371 f). Ausdrücklich lehnt Lange den Verweis auf Inhalt und Bedeutung der Depeschenschrift als Unverständnis ab; man muß eben die mechanische Weltanschauung konsequent zu Ende denken können. Für den physiologisch Denkenden ist der «paradoxe Schein» des Beispiels «gar nicht so groß»; in der Auslösung bedeutungsvoller Worte z. B. sieht er «nichts anderes, als daß eine Gruppe von Zellen und Nerven erregt wird, welche ungewöhnlich viele und starke Leitungen nach andern Gebieten der Hirnrinde besitzt» usf. (II 440[39] ff). Lange bekennt sich, wie natürlich, zur Laplaceschen «Weltformel», nach der sich alles vorausberechnen ließe (II 148 f). Aber «wenn auch nur

ein einziges Gehirnatom durch die ‚Gedanken' auch nur um den millionsten Teil eines Millimeters aus der Bahn gerückt werden könnte, welche es nach den Gesetzen der Mechanik verfolgen muß, so würde die ganze Weltformel nicht mehr passen und nicht einmal mehr Sinn haben». «Man muß sich eben klarmachen, daß das Gesetz der Erhaltung der Kraft im Innern des Gehirns keine Ausnahme erleiden kann, wenn es nicht total sinnlos werden soll, und man muß sich zu dem Schlusse erheben können, daß also das ganze Tun und Treiben der Menschen, des einzelnen wie der Völker, auch so vor sich gehen könnte, wie es wirklich vor sich geht, ohne daß übrigens auch nur in einem einzigen dieser Individuen irgend etwas wie Gedanke, Empfindung usw. vor sich ginge» (II 155).

Mit dieser Einheitlichkeit werden andere Weltanschauungen allerdings nicht so leicht konkurrieren können. Aber was sagt die Wirklichkeit dazu? Fügt sie sich in den ihr gesteckten Rahmen? Welches ist der Erkenntniswert des Materialismus? Czolbe hatte zugegeben, «der Materialismus stamme . . . nicht aus dem Wissen und Verstande, sondern aus dem Glauben und Gemüte». Lange hält ihm entgegen: «Der Verstand ist in diesen Fragen nicht so neutral, . . . sondern er führt in der Tat auf induktivem Wege zur höchsten Wahrscheinlichkeit einer streng mechanischen Weltordnung» (I 113). «Die Beweiskraft der induktiven Methode beruht» ja gerade «auf der Voraussetzung eben jener Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Weltganges, welche Demokrit zuerst entscheidend zum Bewußtsein gebracht hatte» (I 87 f). Der Erfolg hat auch nicht gefehlt; in alter und neuer Zeit sehen wir die glänzende Entwicklung der positiven Wissenschaften an materialistisch-atomistische Anschauungen anknüpfen (I 86 ff). «Ist doch die Atomistik . . . seit Gassendi zur Basis der physikalischen Forschung nach dem Wirklichen geworden! Hat doch die mechanische Weltanschauung seit Newton sich allmählich der ganzen Naturauffassung bemächtigt» (II 175). Teleologie kann für die Naturwissenschaften «niemals etwas anderes sein als ein heuristisches Prinzip; es wird durch sie nichts erklärt, und Naturwissenschaft reicht ein für allemal nur so weit als die mechanisch-kausale Erklärung der Dinge» (II 276 f). Ja, «die ‚Grenzen des Naturerkennens' sind eben, ideal genommen, identisch mit den Grenzen des Erkennens überhaupt» (II 161). Auch «zur Annahme eines ‚übernatürlichen' Schöpfungsaktes hat die Naturwissen-

schaft ein für allemal nicht die mindeste Veranlassung. Auf dergleichen Erklärungen zu verfallen, ist daher stets ein Verlassen des wissenschaftlichen Bodens, welches nicht innerhalb einer wissenschaftlichen Untersuchung als zulässig oder als überhaupt in Betracht kommend erwähnt werden darf» (II 235). Damit sind wir ziemlich bei den letzten Konsequenzen angelangt und sind etwas verwundert zu hören, immer mehr verbreite sich «auch bei den Naturforschern, und je bei den bedeutendsten und tiefblickendsten zuerst, der kritische Standpunkt der Erkenntnistheorie, welcher den Materialismus im Prinzip wieder aufhebt» (II 175).

II.

Der Materialismus sei die nächstliegende Form der Philosophie, hörten wir; aber Lange belehrt uns auch: «In Wahrheit ist der Materialismus doch nur die erste, zunächstliegende, aber auch niedrigste Stufe unserer Weltanschauung» (II 530. Vgl. 538). Die Freude an der Anschaulichkeit der Atomistik wird getrübt durch die Erkenntnis: «Wer die Anschaulichkeit festhält, gerät auf den Prozeß in infinitum; wer sie preisgibt, verläßt den sichern Boden, auf welchem bisher alle Fortschritte unserer Wissenschaften erwachsen sind. Zwischen dieser Szylla und Charybdis hindurch ist kaum ein sicherer Pfad zu finden» (II 213). Gegen die Einfachheit und Einheitlichkeit des Systems, das alles in seine Erklärungsart zwängen will, erhebt sich der Vorwurf, daß zwar der Monismus seine «durchaus berechtigte» Forderung hat, daß man aber, wenn man jeden Dualismus beseitigen will, «ebenso töricht» handelt, «als wenn man um der Einheit der Erkenntnis willen den Gegensatz von Tag und Nacht aufheben wollte» (II 566 [12]). Wir werden im folgenden sehen, woraus für den Materialismus die genannten Schwierigkeiten erwachsen, wie Lange sich doch schließlich einen gewissen Ausweg aus denselben bahnt.

Gleich eingangs unserer Darstellung fanden wir den Anspruch des Materialismus bestritten, er sei nicht eine Philosophie, sondern unmittelbare Erfahrung. Lange hält dem Materialismus entgegen, der Stoff, die Materie, in welche das «wahre Wesen» der Dinge verlegt werde, stelle «doch jedenfalls auch nur einen durch Abstraktion gewonnenen Begriff vor», der deshalb noch kein Recht gebe, den Stoff auf Kosten anderer Faktoren höher zu werten (I 168 f). «Der Stoff mit allem, was aus ihm gebildet ist», ist «nur eine Abstraktion von unsern Vorstellungsbildern» (II 430), die uns aber wahrlich mehr

bieten als bloße leere Raumformen, nämlich bunte Erscheinungen, wie sie eben die unmittelbare Wahrnehmung bietet. Diese unmittelbare «sinnliche Wahrnehmung» ist «die letzte Basis aller Erkenntnis»; «sie ist an sich immer wahr; nur durch die Beziehung derselben auf einen veranlassenden Gegenstand entsteht ein Irrtum» (I 82). Diese Wahrheit oder Gewißheit eignet auch den sog. anormalen Wahrnehmungen, z. B. der Erscheinung des im Wasser gebrochenen Stabes; derlei Wahrnehmungen sind nicht nur an sich «sämtlich unbedingt zuverlässig», sondern auch «Grundlage aller weiteren Erkenntnis» (I 138 [59]). Wiederum sind es diese vollen Wahrnehmungen, die uns allein in letzter Linie die «Tatsachen» bieten, an denen jede fortschreitende Erkenntnis geprüft werden muß (I 84). Demnach ist zu sagen: «Die Empfindung ist wirklich und gegeben; an den Atomen aber ist nichts im Grunde wirklich und gegeben als der Rest von abgeblaßten Empfindungen, durch welche wir das Bild derselben zustande bringen» (II 165). Zöllner ist im Recht mit der Bemerkung, «daß das Phänomen der Empfindung eine viel fundamentalere Tatsache der Beobachtung als die Beweglichkeit der Materie ist, welche wir ihr als die allgemeinste Eigenschaft und Bedingung zur Begreiflichkeit der sinnlichen Veränderungen beizulegen gezwungen sind» (II 164). «In der Tat sind unsere Vorstellungen von einer Materie und ihren Bewegungen eben auch nur eine Art von Vorstellungen. Farbe und Schall aber, so wie sie unserem Geiste unmittelbar erscheinen, sind . . . früher gegeben als die Theorie ihrer Entstehung aus Vibrationen und Hirnprozessen» (II 398).

Wenn nun der Materialismus oder Atomismus nicht Resultat der unmittelbaren Erfahrung ist, ist er dann nicht wenigstens naturwissenschaftlich bewiesen? Lange meint: «Eine der naivsten Äußerungen des heutigen Materialismus ist Büchner entschlüpft, indem er die Atome der Neuzeit ‚Entdeckungen der Naturforschung' nennt, während die der Alten ‚willkürlich spekulative Vorstellungen' gewesen sein sollen. In der Tat ist die Atomistik noch heute, was sie zu Demokrits Zeiten war. Noch heute hat sie ihren metaphysischen Charakter nicht verloren, und schon im Altertum diente sie zugleich als naturwissenschaftliche Hypothese zur Erklärung der Naturvorgänge» (II 181). «Streng genommen erzeugt die exakte Forschung den Materialismus nicht, aber sie widerlegt ihn auch nicht; wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem die Mehrzahl der Gegner ihn widerlegt sehen möchte.» Denn «bei

alledem verhält sich die Naturforschung im Leben und im Austausch der Meinungen keineswegs so neutral oder gar negativ gegenüber dem Materialismus, wie dies bei strengster Durchführung aller Konsequenzen der Fall ist»; dies erklärt sich zur Genüge daraus, daß «der Materialismus einzig durch die erkenntnistheoretische Kritik beseitigt werden kann, während er im Felde positiver Fragen überall Recht behält, solange man an jene große Schranke nicht denkt» (II 169 f). Diese «große Schranke» wollen wir sogleich aufzeigen.

Der atomistische Materialismus will zum mindesten eine Annahme sein, die an den Tatsachen sich vollauf bewährt, die also jedenfalls zunächst die unmittelbar gegebenen Erscheinungen, die Empfindungen mit ihrem Inhalt und dem ihn begleitenden Bewußtsein erklärt. Welches ist diese Erklärung? Demokrit sagt: «Nichts existiert als die Atome und der leere Raum, alles andere ist Meinung.» Und Lange führt dazu aus, was er dem Sinne nach dem Materialismus immer wieder vorhält: «Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalls, des Lichtes, der Wärme..., und doch vermag die Atomistik heute so wenig wie zu Demokrits Zeiten auch nur die einfachste Empfindung von Schall, Licht, Wärme, Geschmack usw. zu erklären. Bei allen Fortschritten der Wissenschaft, bei allen Umbildungen des Atombegriffs ist diese Kluft gleich groß geblieben, und sie wird sich um nichts verringern, wenn es gelingt, eine vollständige Theorie der Gehirnfunktionen aufzustellen und die mechanischen Bewegungen samt ihrem Ursprung und ihrer Fortsetzung genau nachzuweisen, welche der Empfindung entsprechen, oder anders ausgedrückt, welche die Empfindung bewirken. Die Wissenschaft darf nicht daran verzweifeln, mittelst dieser gewaltigen Waffe dahin zu gelangen, selbst die verwickeltsten Handlungen und die bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkräften abzuleiten; allein es ist ihr auf ewig verschlossen, eine Brücke zu finden zwischen dem, was der einfachste Klang als Empfindung eines Subjekts, als meine Empfindung ist, und den Zerstreuungsprozessen im Gehirn, welche die Wissenschaft annehmen muß, um diese nämliche Schallempfindung als einen Vorgang in der Welt der Objekte zu erklären» (I 15 f).

Demokrit faßte die «Sinnesqualitäten», die «unmittelbare Wahrnehmung» als «Meinung», d. h. «als bloß täuschenden Schein auf, was nichts anderes sagen will, als daß er die subjektive

Seite der Erscheinungen, die doch einzig unmittelbar gegeben ist, gänzlich aufopferte, um eine objektive Erklärung derselben um so konsequenter durchführen zu können» (I 18). Dieses naive Auskunftsmittel ist heute noch in Brauch: «Das Subjektive ist eigentlich gar nicht, oder anders ausgedrückt: das subjektive Sein ist nicht das wahre, das eigentliche Sein, mit welchem die Wissenschaft allein es zu tun hat. Unser eigenes Bewußtsein . . . ist nur ein solches subjektives Phänomen.» Noch heute ist der «echte Dogmatiker» des Materialismus bereit, «die Hirnbewegung für das Wirkliche und Objektive und die Empfindung nur für eine Art von Schein oder einen täuschenden Reflex der Objektivität zu erklären». Mit Recht kritisiert Lange: «Aber nicht nur ‚Schein trügt'; auch der Begriff des Scheines hat sich oft trügerisch erwiesen . . . Als wenn nicht der Begriff des Scheines ein relativer wäre! Ein Lichtschimmer, ein Nebelstreif scheint eine Gestalt zu sein, aber das Licht, der Nebel ist doch wirklich. Wenn z. B. die Bewegung für Schein erklärt wird, so mag man ja irgend einen Grund dafür haben, das Ding an sich für ewig ruhend zu halten; aber die erscheinende Bewegung trotzt diesem Urteil. Sie ist ein schlechthin Gegebenes wie jenes Licht, jener Nebelstreif» (II 163). «Soll also von den beiden Gegenständen, Empfindung und Atombewegung, der eine für Wirklichkeit, der andere für bloßen Schein erklärt werden, so wäre weit eher Grund, Empfindung und Bewußtsein für wirklich, dagegen die Atome und ihre Bewegung für bloßen Schein zu erklären.» Indessen besteht nach Lange glücklicherweise dieses Entweder—oder nicht: «Empfindung und Atombewegung sind für uns gleich ‚wirklich' als Erscheinungen, wiewohl die erstere eine unmittelbare Erscheinung ist, die Atombewegung nur eine vermittelte. Wegen des strengen Zusammenhanges, den die Annahme der Materie und ihrer Bewegung in unsern Vorstellungen schafft, verdient sie ‚objektiv' genannt zu werden. . . . Diese ganze Wirklichkeit ist aber eben empirische Realität, sehr wohl vereinbar mit der transzendentalen Idealität» (II 165).

Die Atombewegung ist mithin von dem Gegenstoß, den ihr der Angriff auf die unmittelbare Empfindung eintrug, gerettet; ihre Daseinsberechtigung bleibt anerkannt. «Aber wir können nicht mehr so naiv über die Frage hinweggehen, wie sich die einfachste und elementarste aller Empfindungen zu dem Druck oder Stoß verhält, der sie veranlaßt» (I 19). «Oder erklärt etwa der Physiker das rote Licht, wenn er uns die entsprechende Schwingungszahl nachweist?

Er erklärt an der Erscheinung, was er erklären kann, und den Rest schiebt er dem Physiologen zu. Dieser erklärt wieder, was er erklären kann, aber wenn wir seiner Wissenschaft eine Vollkommenheit zuschreiben, die sie zur Zeit nicht besitzt, so hat er schließlich, wie der Physiker, nur Atombewegungen zur Verfügung. . . . Er kann also den Rest nicht weiterschieben und proklamiert die ‚Grenze des Naturerkennens'. Ist aber die Kluft hier anders beschaffen als beim Physiker oder haben wir irgend eine Garantie dafür, daß nicht auch dessen Vibrationen . . . mit einem Vorgang ganz anderer Art notwendig verbunden sind? . . . Hinter den Vibrationen des Hirns stecken unsere eigenen Empfindungen; daher können wir die ‚Grenze des Naturerkennens' an diesem Punkte aufzeichnen; daß sie aber nur hier liege und nicht vielmehr im Charakter des Erkennens selbst, muß uns mindestens bei einigem Nachdenken sehr unwahrscheinlich vorkommen» (II 161). Bekannt sind ja Du Bois-Reymonds Darlegungen über die Unzulänglichkeit selbst einer «astronomischen» Kenntnis des Gehirns zur Ableitung der einfachsten Empfindung, des ersten Bewußtseins, die Lange zustimmend zitiert (II 150 ff). Es bleibt also bei der unübersteiglichen Schranke, welche die Empfindung für den Atomismus aufrichtet. Lange nennt es materialistische «Macht»- und «Kraftsprüche», «ein Zerhauen des gordischen Knotens», wenn einfach dekretiert wird, Bewegung oder doch eine bestimmte Art derselben sei Empfindung, das Denken sei eine «Sekretion des Gehirns» (I 112 f 248; II 134[44]). Denn «die Empfindung ist nicht in dem einzelnen Atom und noch weniger in einer Summe; denn wie könnte sie durch den leeren Raum hindurch in eins zusammenfließen» (I 19)? «Der leere Raum, der kein Substrat dafür hat», kann «sie nicht leiten und noch weniger selbst mitempfinden» (I 112). Man könnte hier einmal den Ausweg versuchen, «die Empfindung als Eigenschaft des Stoffes in die kleinsten Teilchen selbst zu verlegen» (I 313). Allein schon Diderot ist dem entgegengetreten mit der Überlegung: «Wir haben zwar jetzt empfindende Atome, aber wie summiert sich ihre Empfindung zur Einheit des Bewußtseins?» «Diderot weiß sich hier nicht anders zu helfen als durch die Annahme, daß die empfindenden Teilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Kontinuum bilden. Damit ist er aber im Begriff, die Atomistik aufzugeben» (I 315). Außerdem ist zu sagen, daß die «Erklärung, welche man auf diese Weise gewinnt», «das eigentliche Rätsel, das Unbegreifliche in der Erscheinung nicht beseitigt, sondern

nur verschiebt». «Die Erscheinungen des Geisteslebens» bleiben «trotz aller anscheinenden Abhängigkeit von der Materie ihrem Wesen nach ein Fremdes und ein Anderes». «Das Bewußtsein... würde zwar durch ein Band mit der Materie verbunden sein, aber seine Einheit in ihrem Verhältnisse zur Vielheit der konstituierenden Empfindungen würde im Grunde noch die gleiche Unbegreiflichkeit in sich schließen. . . . Überdies fragt es sich noch sehr, ob man, wenn eine solche Theorie je könnte durchgeführt werden, dann nicht dazu käme, die Atome und ihre Schwingungen ganz fallen zu lassen wie ein Baugerüst, wenn der Bau vollendet ist. Die Empfindungswelt, die einzige gegebene, wäre ja aus ihren eigenen Elementen erklärt und bedürfte der fremdartigen Stütze nicht mehr» (II 166 f). Es braucht kaum eigens erwähnt zu werden, daß auch durch eine besonders feine Materie die Brücke vom Stoffe zum Geiste nicht geschlagen wird: «Für den konsequenten Gedanken ist natürlich die Kluft gleich groß zwischen dem Übersinnlichen und dem feinsten Teilchen der feinsten Materie oder dem gesamten Erdball» (I 196). Ebensowenig kann das Hirn wegen seiner Besonderheit die Sache retten: «Ob ich eine immaterielle Seele annehme und dieser einfach so viele ‚Vermögen' beilege, als ich zur Erklärung der Vorgänge bedarf, oder ob ich diese nämlichen ‚Vermögen' zu einer Funktion der Materie mache, ist sehr gleichgültig, wenn es sich darum handelt, ob Phrase oder wirkliche Einsicht. Das Wort, welches den Vorgang verhüllt, statt ihn zu erklären, tritt in beiden Fällen an die Stelle des physikalischen Problems» (II 372 f).

Angemerkt zu werden verdient, daß angesehene Materialisten, wie Gassendi (I 232) und Lamettrie (I 334), die Unbegreiflichkeit der Empfindung zugeben. Allein wenn sie den Materialismus dadurch entlasten wollen, daß sie auf die Unlösbarkeit anderer Probleme hinweisen oder wie Hume zeigen, «daß genau derselbe Widerspruch jedem Verhältnis von Ursache und Wirkung anhafte», so ist damit allerdings eine gewisse Deckung gegeben. «Der Preis dieses Schutzes für den Materialismus ist freilich kein geringerer als der, welchen der Teufel in der Sage für seinen Beistand fordert. Der ganze Materialismus ist mit der Annahme des Satzes der Unerklärlichkeit aller Naturvorgänge ewig verloren. Beruhigt sich der Materialismus bei dieser Unerklärlichkeit, so hört er auf, ein philosophisches Prinzip zu sein; er kann jedoch als Maxime der wissenschaftlichen Detailforschung fortbestehen» (II 7. Vgl. 152 162). Aber «so sehr unsere heutigen Materialisten . . . zu skeptischen und

relativistischen Anwandlungen geneigt sind . . ., die Unbegreiflichkeit des Geistigen wollen sie nicht zugeben, weil darin gerade eine Hauptleistung des Materialismus gefunden wird, daß auch die Seelentätigkeiten des Menschen und der Tiere aus den Funktionen der Materie vollkommen erklärt werden» (II 153). Von seiner eigenen Lösung der Frage schreibt Lange: «Wir sind in der Tat der Ansicht, daß in der Empfindung außer und neben den erwähnten Nervenvorgängen schwerlich irgend etwas überhaupt zu suchen ist; nur haben diese Vorgänge selbst noch eine ganz andere Erscheinungsweise, nämlich diejenige, welche das Individuum Empfindung nennt. Es ist sehr wohl denkbar, daß man einmal dahin gelangen wird, den Teil der physischen Vorgänge genauer zu bestimmen, welcher zeitlich mit dem Entstehen einer Empfindung des Individuums zusammenfällt.» «Was nun aber den geistigen Wert des Empfindungsinhalts betrifft, so wird sich auch dieser von der physischen Erscheinung nicht völlig trennen lassen. . . . Freilich wird gerade dieser Punkt zu den letzten und schwierigsten Rätseln der Natur gehören, aber wir haben deshalb doch nicht die mindeste Veranlassung, das geistig Bedeutungsvolle, die künstlerisch gestaltete Empfindung oder den sinnvollen Gedanken außerhalb der gewöhnlichen Empfindungsprozesse zu suchen. Nur darf man freilich nicht verfahren wie ein Mensch, der die Melodien, die eine Orgel spielen kann, in den einzelnen Pfeifen entdecken wollte. — Das Zusammenwirken sehr vieler und einzeln genommen außerordentlich schwacher Nervenimpulse muß uns den Schlüssel geben zum physiologischen Verständnis des Denkens, und die Form dieses Zusammenwirkens ist das Charakteristische jeder einzelnen Funktion. Was hierin unerklärt bleibt: die Art, wie der äußere Naturvorgang zugleich ein Inneres ist für das denkende Subjekt, das ist eben der Punkt, welcher die Grenzen des Naturerkennens überhaupt überschreitet» (II 374 f. Vgl. 369 410 426 f).

Es ist nur eine unmittelbare Konsequenz aus dieser Anschauung, daß Freiheit auch auf geistigem Gebiete ausgeschlossen ist; denn wenn einmal «die durchgängige Abhängigkeit des Geistigen vom Physischen» behauptet werden muß, derart, daß beide «vollkommen korrespondieren», so ist, da «die physischen Vorgänge strengen und unwandelbaren Gesetzen folgen, die lediglich ein Ausdruck von Funktionen der Materie sind» (II 157), für die Willensfreiheit kein Platz mehr. Als Gegner der Möglichkeit freier Selbstbestimmung bekennt sich denn auch Lange

allenthalben (I 73 109 140[68] 296; II 56 ff 402 ff). Dies bedarf keiner weiteren Erörterung. Gleichwohl gerät hier der Materialismus ins Gedränge bezüglich der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes. «Unsere heutigen Materialisten werden sich dieser Frage gegenüber vielleicht in einem kleinen Zwiespalt mit sich selbst befinden. Einerseits geneigt, alles aus der Erfahrung abzuleiten, werden sie nicht gern mit dem Kausalgesetz eine Ausnahme machen; anderseits ist die unbedingte und unbeschränkte Gültigkeit der Naturgesetze ihnen mit Recht ein Lieblingssatz.» Vielleicht sind sie geneigt, «den ganzen Unterschied zwischen der empirischen und rationellen Auffassung des Kausalitätsbegriffes für unnütze Spitzfindigkeit zu erklären. Das heißt dann freilich das Feld räumen». «Wo es sich einmal um Begriffe handelt, ist eine scharfe Logik ebenso unerläßlich als eine genaue Analyse in der Chemie.» Vielleicht jedoch ziehen sich diese Materialisten zurück auf die induktive Bestätigung des Kausalitätsgesetzes und suchen der «fatalen Konsequenz einer möglichen Ausnahme von der Regel» dadurch zu entgehen, «daß sie auf die unendlich geringe Wahrscheinlichkeit einer solchen Annahme hinweisen.» «Damit ist aber die eigentliche Frage nicht erledigt, denn die wahre Schwierigkeit steckt darin, daß von Anbeginn niemals zwei Empfindungen zu einer Erfahrung über ihren Zusammenhang konnten verbunden werden, wenn nicht eben der Grund ihrer Verknüpfung als Ursache und Wirkung durch die Einrichtung unseres Geistes bedingt wäre» (II 47 f).

Kann die Empfindung nur als besondere Erscheinungsweise für das auffassende Subjekt verständlich gemacht werden, so muß auf der andern Seite auch das stoffliche Korrelat der Empfindung oder der äußere Naturvorgang eine durch das Subjekt bedingte Erscheinungsweise sein. Das bestätigt uns Lange mit aller Deutlichkeit: «Wir schreiten nun mitten durch die Konsequenz dieses Materialismus hindurch, indem wir bemerken, daß derselbe Mechanismus, welcher sonach unsere sämtlichen Empfindungen hervorbringt, jedenfalls auch unsere Vorstellung von der Materie erzeugt. Er hat hier aber keine Bürgschaft bereit für einen besondern Grad von Objektivität. Die Materie im ganzen kann so gut bloß ein Produkt meiner Organisation sein — muß es sogar sein — wie die Farbe oder wie irgend eine durch Kontrasterscheinungen hervorgebrachte Modifikation der Farbe» (II 410 f. Vgl. 427). Auf dieses Ergebnis drängt aber auch im einzelnen die Untersuchung der Begriffe hin, die im System des Materialismus eine Hauptrolle spielen. Nehmen wir z. B. die

im Materialismus eigentlich allein wirksame Kraft, Druck und Stoß. Ist doch die «Mechanik des Stoßes» eine Hauptgrundlage der Anschaulichkeit der mechanistischen Weltanschauung. «Aber freilich, nur der elastische Stoß kann den Anforderungen der Physik genügen, und mit diesem hat es seine eigene Bewandtnis.» «Gegenwärtig wissen wir, daß keine Elastizität denkbar ist ohne Verschiebung der relativen Lage der Teilchen des elastischen Körpers. Daraus folgt aber unweigerlich, daß jeder elastische Körper nicht nur veränderlich ist, sondern auch aus diskreten Teilchen besteht. . . . Genau dieselben Gründe, welche von Anfang an dazu geführt haben, die Körper in Atome aufzulösen, müssen auch bewirken, daß die Atome, wenn sie elastisch sind, selbst wieder aus diskreten Teilchen, also aus Unteratomen bestehen. Und diese Unteratome? Entweder lösen sie sich in bloße Kraftzentren auf, oder wenn bei ihnen abermals der elastische Stoß irgend eine Rolle spielen sollte, so müssen sie abermals aus Unteratomen bestehen, und wir hätten wieder jenen ins Unendliche verlaufenden Prozeß, bei dem sich der Verstand so wenig beruhigen kann, als er ihm auszuweichen vermag. Sonach liegt in der Atomistik selbst, während sie den Materialismus zu begründen scheint, schon das Prinzip, welches alle Materie auflöst und damit wohl auch dem Materialismus seinen Boden entzieht» (II 201 f). Und so ist die Sachlage allgemein. «Alles bleibt klar und verständlich, solange wir uns an die Körper halten können, wie sie unsern Sinnen unmittelbar erscheinen, oder solange wir uns die hypothetischen Elemente derselben nach Analogie dessen, was in die Sinne fällt, vorstellen können; allein die Theorie treibt stets darüber hinaus» ins Unendliche. Wenn uns die Wissenschaft einmal die Atome so nahe gebracht haben wird wie die Moleküle, dann sind diese «gewiß längst keine Atome mehr, sondern etwas Zusammengesetztes und Veränderliches, wie sie sehr oft schon aufgefaßt werden» (II 207 f). Tatsächlich ist die Entwicklung des Atombegriffs von vielen Forschern längst bis zum Begriffe ausdehnungsloser Kraftpunkte fortgeführt worden (II 191 ff). Aber auch sonst ist die Rede von Atomen zweiter und dritter Ordnung; «es ist stark zu vermuten», daß auch diese «sich bei näherer Betrachtung wieder in Atome vierter Ordnung auflösen würden. Alle diese ins Unendliche verlaufenden Prozesse aber zeigen, daß wir es in diesen Fragen nur mit den notwendigen Bedingungen unserer Erkenntnis zu tun haben und nicht mit dem, was die Dinge etwa an sich selbst und ohne alle Beziehung zu unserer Erkenntnis sein mögen» (II 212.

Vgl. 197). Lange versucht es sogar, unter Zugrundelegung der Kantschen Erkenntnistheorie der subjektiven Wurzel der Atomvorstellung nachzugehen: «Die Wirkungsweise der Kategorie in ihrer Verschmelzung mit der Anschauung geht stets auf Synthesis in einem abgeschlossenen, also in unserer Vorstellung von den unendlichen Fäden alles Zusammenhanges abgelösten Gegenstande. Bringt man die Atomistik unter diesen Gesichtspunkt, so würde die Isolierung der Massenteilchen als eine notwendige physikalische Vorstellung erscheinen, deren Gültigkeit sich auf den gesamten Zusammenhang der Welt der Erscheinungen erstreckte, während sie eben doch nur der Reflex unserer Organisation wäre: das Atom wäre eine Schöpfung des Ich, aber gerade dadurch notwendige Grundlage aller Naturwissenschaft» (II 211).

Auf die «subjektive Organisation» weist uns ferner die Betrachtung des Begriffspaares Stoff und Kraft hin. «Unsere Materialisten haben freilich den Versuch gemacht, der Materie ihren Rang und ihre Würde zu sichern, indem sie darauf ausgehen, den Begriff der Kraft dem der Materie streng unterzuordnen» (I 202). Allein dabei übersehen sie, «daß der Fortschritt der Wissenschaft uns dazu gebracht hat, mehr und mehr Kräfte an die Stelle der Stoffe zu setzen, und daß auch die fortschreitende Genauigkeit der Betrachtung nur den Stoff mehr und mehr in Kräfte auflöst», — «so jedoch, daß stets noch ein Rest bleibt. Abstrahiert man von der Bewegung eines Meteorsteines, so bleibt unserer Betrachtung der Körper selbst übrig, der sich bewegte. Ich kann ihm seine Form nehmen durch Aufhebung der Kohäsionskraft seiner Teile: dann habe ich noch den Stoff. Ich kann diesen Stoff zerlegen in die Elemente, indem ich Kraft gegen Kraft setze. Schließlich kann ich mir die elementaren Stoffe in Gedanken in ihre Atome zerlegen, dann sind diese der alleinige Stoff, und alles andere ist Kraft. Löst man nun mit Ampère auch das Atom noch auf in einen Punkt ohne Ausdehnung und die Kräfte, die sich um ihn gruppieren, so müßte der Punkt, ‚das Nichts‘, der Stoff sein. . . . Mit einem Worte: der unbegriffene oder unbegreifliche Rest unserer Analyse ist stets der Stoff, wir mögen nun so weit vorschreiten, wie wir wollen. Dasjenige, was wir vom Wesen eines Körpers begriffen haben, nennen wir Eigenschaften des Stoffes, und die Eigenschaften führen wir zurück auf ‚Kräfte‘»; der restliche Stoff aber ist uns «der wahre Repräsentant der Dinge». Denn «unser Hang zur Personifikation oder, wenn man mit Kant reden will, . . . die Kategorie

der Substanz nötigt uns stets, den einen dieser Begriffe als Subjekt, den andern als Prädikat aufzufassen.... So enthüllt sich die große Wahrheit ,kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff' als eine bloße Folge des Satzes ,kein Subjekt ohne Prädikat, kein Prädikat ohne Subjekt'; mit andern Worten: wir können nicht anders sehen, als unser Auge zuläßt; nicht anders reden, als uns der Schnabel gewachsen ist; nicht anders auffassen, als die Stammbegriffe unseres Verstandes bedingen» (II 204 f). Das Ding ist «in der Tat nur der ersehnte Ruhepunkt für unser Denken», ein «Unbekanntes», «dessen Annahme eine Dichtung unseres Gemütes ist, aber, wie es scheint, eine notwendige, durch unsere Organisation gebotene» (II 214). Die Annahme «ausdehnungsloser Kraftzentren» gibt überdies das Prinzip der Anschaulichkeit auf: «Es ist eine transzendente Vorstellung wie die Wirkung in die Ferne», deren Zulässigkeit Lange nicht «mit der einfachen Verweisung auf die Kantschen Prinzipien der Erkenntnistheorie» entschieden wissen möchte (II 212).

Dagegen hat das Kantsche System das Verdienst, dem Materialismus von vornherein den Boden zu entziehen, auf dem er sich am sichersten fühlt, indem es «den Zweifel daran, ob Raum und Zeit außer der Erfahrung denkender endlicher Wesen überhaupt etwas bedeuten, festgestellt» und dadurch «die uralte Naivität des Sinnenglaubens, die dem Materialismus zu Grunde liegt, stärker erschüttert» hat, «als es je ein System des materialen Idealismus vermochte» (II 37 f). «In uns freilich hat der Raum Realität», meint Lange; und wir müssen «allerdings aus dem Zusammenhang der Dinge in uns mit Notwendigkeit auf einen korrespondierenden Zusammenhang der Dinge außer uns schließen; allein dieser Zusammenhang braucht eben keineswegs Übereinstimmung zu sein. Wie sich die Vibrationen der berechneten Erscheinungswelt zu den Farben der unmittelbar gesehenen verhalten, so könnte sich auch eine für uns ganz unfaßbare Ordnung der Dinge zu der räumlich-zeitlichen Ordnung verhalten, die in unsern Wahrnehmungen herrscht» (II 428 f). Es genügt zu bedenken, daß der Möglichkeiten solcher Ordnungen wie verschiedenartiger subjektiver Organisationen unendlich viele sind, um zu erkennen, «daß die Gültigkeit unserer Anschauung von Raum und Zeit für das Ding an sich daher äußerst zweifelhaft erscheint. Damit ist nun freilich kein Materialismus irgendwelcher Art zu behaupten» (II 430).

In dieser Weise führt Lange von allen Seiten her die Linien auf einen Punkt hin, auf das Kantsche Theorem von der subjek-

tiven Bedingtheit all unseres Erkennens. Das Hindernis, vor das uns die Entwicklung des Begriffes der Materie und ihrer Kräfte stellt, «beruht darauf, daß wir uns schließlich nichts ohne alle Sinnesqualität vorstellen können, während doch unser ganzes Erkennen darauf gerichtet ist, die Qualitäten in mathematische Verhältnisse aufzulösen» (II 149). Nun ist's ja an sich noch keine besonders tiefliegende Wahrheit, «daß die Erfahrung kein offenes Tor ist, durch welches äußere Dinge, wie sie sind, in uns hineinwandern können, sondern ein Prozeß, durch welchen die Erscheinung von Dingen in uns entsteht. Daß bei diesem Prozeß alle Eigenschaften dieser ‚Dinge' von außen kommen und der Mensch, welcher sie aufnimmt, nichts dazu tun sollte, widerspricht aller Analogie der Natur bei irgendwelchem Entstehen eines neuen Dinges aus dem Zusammenwirken zweier andern. . . . Daß unsre Dinge von den Dingen an sich selbst verschieden sind, kann daher auch schon der einfache Gegensatz zwischen einem Ton und den Schwingungen der Saite, die ihn veranlassen, dartun.» Damit ist bereits die erste Orientierung über den Grundgedanken der Kantschen Kritik gegeben (II 27 f). Es ist nun gewiß nicht schwer, mannigfache Einflüsse des Subjekts auf unser Erkennen festzustellen. Allein das am weitesten greifende und am sichersten bewiesene Beispiel ist doch das eben berührte des Verhältnisses von Ton und Saitenschwingung, da es nach der Lehre der modernen Physik und Sinnesphysiologie nur ein Spezialfall ist des allgemeinen Verhältnisses von Schwingung und Qualität. Farbe, Klang usw. sind nur «Vorgänge im Subjekt»; in der Außenwelt entsprechen ihnen nur Bewegungen. Dazu sind unsere Sinnesapparate «Abstraktionsapparate», die unter den Bewegungen eine Auslese treffen nach Zahl, Form und Stärke der Schwingungen, indem sie diese analysierend aus der tatsächlich vorhandenen Gesamtbewegungsform herausgreifen (II 421 f). Die Objektivität der Qualität ist daher für immer dahin; da aber die Qualität das allein unmittelbar Gegebene ist, reißt sie alles andere mit in das Reich der Subjektivität, um so mehr, da wir eben gehört, daß doch auch die Bewegungen, welche der Qualität in der objektiven Welt entsprechen sollen, in der geforderten einfachen Form dort nicht vorhanden sind. Darum sagt Lange: «Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder der berichtigte Kantianismus, und Kants System kann gleichsam als ein Programm zu den neueren Entdeckungen auf diesem Gebiete betrachtet werden» (II 409). Wehrt man damit ab, «die Abstraktion führe ja auch im Denken zur Erkenntnis der Wahrheit»,

so entgegnet Lange: «Wir kehren den Spieß um. . . . Ist die Abstraktion, welche unsere Sinnesapparate . . . zustande bringen, nachweisbar eine Tätigkeit, welche . . . ein ganz einseitiges, von der Struktur der Organe bedingtes Weltbild schafft, so wird es sich vermutlich mit der Abstraktion im Denken ebenso verhalten» (II 422). Diese naheliegende Vermutung hat sich aber eben durch die Untersuchungen über die Begriffe Atom, Stoff und Kraft bestätigt. So ist schließlich alles aus der subjektiven Organisation zu erklären, und es ergeben sich die Folgerungen: «1. Die Sinnenwelt ist ein Produkt unserer Organisation. 2. Unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. 3. Die transzendente Grundlage unserer Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt wie die Dinge, welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns» (II 423. Vgl. 427).

Wir sind am Schlusse! «Wenn auch unsere auf sinnliche Anschauungen angewiesene Forschung mit unvermeidlicher Konsequenz darauf ausgehen muß, für jede geistige Regung entsprechende Vorgänge im Stoff nachzuweisen, so ist doch dieser Stoff selbst mit allem, was aus ihm gebildet ist, nur eine Abstraktion von unsern Vorstellungsbildern. Der Streit zwischen Körper und Geist ist zu Gunsten des letzteren geschlichtet und damit erst die wahre Einheit des Bestehenden gesichert» (II 430). Im Subjekt liegt aber auch die Wurzel der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion (II 453 ff); und da der Materialismus für sich keinen besseren Ursprung aufzuweisen hat, können jene ihren Platz mit gleichem Recht neben ihm behaupten, mit dem Unterschiede allerdings, daß der Materialismus als ein Produkt der Organisation der Gattung zu gelten hat, also allgemeine Gültigkeit beanspruchen darf, das übrige aber Produkt der Organisation des Individuums ist, also in den Bereich dessen fällt, wo der Naive von «täuschendem Schein» und «Hirngespinsten» redet, das aber in Wirklichkeit jenseits von Wahr und Falsch liegt (II 539 f. Vgl. I 53 f, II 54 f 57 61 f 176 ff 375 490 ff).

Ein paar Worte kritischer Stellungnahme zu Langes Rechtfertigung und Überwindung des Materialismus seien noch angefügt. Wenn wir vor allem den Punkt herausgreifen, der Lange am Materialismus als Vorzug in erster Linie erscheint, die durch starre Notwendigkeit geschlossene Kausalkette alles Geschehens, so müssen wir eben dies mit Rücksicht auf die unleugbare Bewußtseinstatsache der Willensfreiheit als einen Grundmangel des Materialismus erklären;

auch die Willensfreiheit reißt die Kausalkette nirgends ab, um sie absolut von vorne zu beginnen, wohl aber übt sie Einfluß darauf, ob die Kausalkette diese oder jene Richtung nimmt. Darüber an dieser Stelle weitere Auseinandersetzungen zu pflegen, hätte keinen Zweck. Für uns hat nur mit der Leugnung der Willensfreiheit die Überwindung des Materialismus einen guten Teil des Interesses verloren. Aber hat Lange wenigstens den materiellen Charakter des Seienden zu Gunsten der Geistigkeit des wahren Wesens der Dinge und einer streng einheitlichen Erklärung überwunden? Bedenkt man, daß doch das sinnlich Wahrnehmbare das allein unmittelbar Gegebene und Bekannte ist, daß es auch allein einen geschlossenen Kausalzusammenhang zeigt, während den korrespondierenden «geistigen Vorgängen» die immanente Kausalität fehlt und sie erst dadurch in einen festen Zusammenhang kommen, daß ihre Elemente den physiologischen Elementen angeheftet werden, — daß das Geistige eigentlich nur in der Zusammenordnung und Form besteht, — daß also für uns das materielle Geschehen Repräsentant und Symbol alles Geschehens bleibt (vgl. II 165), — dann wird nicht zu zweifeln sein, wo eigentlich das Schwergewicht ruht. Wird aber gleichwohl das Geistige als etwas relativ Selbständiges betont, dann wird natürlich die Einheit der das Physische und Psychische zumal produzierenden subjektiven Organisation gefährdet; der einheitliche Name gewährt keine genügende Deckung. Lange mag sich rühmen, daß er zur Erklärung des Weltgetriebes nirgends an eine «geistige» Ursache als einen «deus ex machina» appelliere (II 372); aber ob nicht die «subjektive Organisation» reichlich dieselbe Funktion erfüllt? Wir haben damit schon angedeutet, daß uns die Zurückführung der verschiedenen Linien auf die «subjektive Organisation» keineswegs zwingend erscheint; so sicher das Subjekt seinen Einfluß beim Erkennen geltend macht, so bestimmt überschreitet die Subjektivierung alles Erkennens die gebotenen Grenzen. Allein wenn nun einmal die Subjektivierung aller Begriffe beliebt wird, dann ist es nur konsequent, die Wurzel auch des Begriffes — «der subjektiven Organisation» in die «subjektive Organisation» zu verlegen. Aber was ist diese «subjektive Organisation» als transzendentes «Ding an sich», als welches sie allein hier in Betracht kommen kann, «da ja auch das ‚Ding an sich' noch eine letzte Anwendung unseres anschauenden Denkens ist» (II 431)? Dieses Transzendente könne «auf lauter Relationen beruhen», meint Lange. Als wenn nicht auch Relation eine subjektive Kategorie wäre! Und abgesehen davon, wo sind die Beziehungs-

glieder dieser Relationen, da «Dinge» es nicht sein dürfen? Hier sehen wir Langes Philosophieren trotz alles Scharfsinnes einem Punkte entgegentreiben, wo wir uns an seine boshafte Kritik über Moleschotts Dilettantismus erinnert fühlen: «An welcher Stelle des philosophischen Urwaldes befinden wir uns?» Er «beginnt mit musterhafter Klarheit, um allmählich in einen metaphysischen Nebel überzugehen, der selbst in unserem nebelreichen Vaterlande seinesgleichen sucht» (II 101 100).

Die wahre Bedeutung des Monismus.

Von Stephan Pawlicki.

Monismus ist heutzutage ein recht populäres Wort. Man kann keine Zeitung in die Hand nehmen, ohne ihm zu begegnen. Monistische Vorträge, monistische Sonntagspredigten, monistische Versammlungen, monistische Zeitschriften werden überall durch Plakate angekündigt. Kann es uns da wundernehmen, wenn auf dem ersten Monistenkongreß in Hamburg (September 1911) der Präsident Wilhelm Ostwald seine Schlußrede mit den Worten endigte: «Ich eröffne hiermit das monistische Jahrhundert»? Und Haeckel seinerseits, das geistige Oberhaupt der deutschen Monisten, behauptet sogar, daß seit dem Erscheinen seiner «Generellen Morphologie» (1866) der Monismus und die ihn stützende kausale Erkenntnistheorie als einzige von den Fesseln des Aberglaubens befreite Weltanschauung heute unter den naturwissenschaftlichen Gebildeten weiteste Anerkennung sich erworben haben (Berliner Tagblatt, 17. Juni 1912). Und im «Katechismus der monistischen Weltanschauung» (1908) lesen wir, daß die All-Eins-Lehre nicht nur die Vernunft, sondern auch das Gemüt befriedige. Wilhelm Ostwald versichert sogar in einer seiner «Monistischen Sonntagspredigten» (1911) ganz ernsthaft, daß wer sich zum Monismus bekehre, es tue, um die zwei höchsten Güter zu erlangen, die Menschen zugänglich sind, nämlich die innere Ehrlichkeit und das aus ihr entspringende innere Glück. In diesem Falle dürfte man natürlich es niemandem verübeln, wenn er Monist werden und in einem monistischen Zeitalter fröhlich leben wollte. Ob es in der Tat sich so verhält und der neuen Weltanschauung unter allen Umständen die Zukunft gehört, wie D r e w s glaubt, will ich hier nicht untersuchen, sowohl wegen des mir und meinen Mitarbeitern knapp zugemessenen Raumes als auch deshalb nicht, weil in fast allen kultivierten Sprachen eine geradezu unübersehbare monistische Literatur sich entwickelt hat. Da trägt natürlich jedermann Bedenken, dieselbe durch neue Beiträge zu vermehren. Anderseits ist dieses

Thema so zeitgemäß, daß ich mich nicht entschließen konnte, es ganz zu übergehen, da meines Erachtens es dem hohen Zwecke dieser schönen Manifestation vollständig entspricht, welche von christlichen Schriftstellern einem großen christlichen Philosophen und Staatsmann dargebracht werden soll.

I.

Der heutige Monismus ist unzweifelhaft eine Aktualität, welche uns Christen nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch ungemein interessieren sollte. Eigentlich ist er kein System, sondern eine Losung, mit der verschiedene Systeme und Schulen und Parteien einen unerbittlichen Kampf führen gegen den christlichen Staat und die christliche Religion. Und da hielt ich es für angezeigt, in diesen wüsten Zeiten, die immer mehr dem geistigen Chaos zueilen, kurz und einfach die Frage zu stellen: Was ist Monismus? Sie wurde schon oft gestellt und noch öfter beantwortet, aber von jedermann in einem andern Sinne. Und das darf uns nicht wundern, da fast jeder philosophische Begriff, wie John Stuart Mill, Husserl und andere bedeutende Logiker nachgewiesen haben, von jedem Gebildeten in einem andern Sinne gebraucht zu werden pflegt, und zwar stets in dem, der ihm gerade am besten zusagt. Wenn wir bedenken, was in den letzten zwei Jahrhunderten aus den so häufig gebrauchten Begriffen wie Substanz, Subjekt, Objekt, a priori, a posteriori, Kraft, Stoff, Energie und vielen andern geworden ist, werden wir diese Klage ganz berechtigt finden. Und dieser Mißbrauch alter Termini nimmt in erschreckender Weise mit jedem Jahre zu. Ich hielt es demnach für geboten, einen so wichtigen Begriff, ein so laut widerhallendes Wort, soweit es der knappe Raum gestattet, klar und bündig zu erörtern. Ob es mir gelungen ist, eine annähernd richtige Definition des Monismus zu geben, mag der gütige Leser entscheiden.

Wir sollten eigentlich damit anfangen, die einzelnen Systeme, die für monistisch gelten, kritisch durchzugehen, um ihnen eine gemeinschaftliche Definition, soweit es möglich ist, abzugewinnen. Da ich aus den schon angeführten Gründen diesen Weg nicht einschlagen kann, so verweise ich den freundlichen Leser auf einige bedeutende Monographien, besonders auf das kürzlich erschienene Werk von P. Friedrich Klimke, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, Freiburg 1911. Es ist ein stattlicher Band, in dem die einzelnen Systeme mit großer Gewandtheit und kritischer Objektivität dargelegt werden und der unbefangene Leser sich von jedem eine klare Vorstellung

machen kann. Da der Verfasser auch ein gründlicher Theologe ist, so vermag er stets bei jedem seiner Gegner Wahres und Falsches zu unterscheiden, die sehr oft den wahren und den angeblichen Monismus verknüpfen, um dann in ebenso gründlicher Weise auch die Dissonanzen und Unterschiede hervorzuheben, die sie voneinander trennen.

Einige Jahre früher war das bekannte Sammelwerk von Artur Drews erschienen: Der Monismus in Beiträgen seiner Vertreter. Bd I: Systematisches. Bd II: Historisches, Jena 1908. In antichristlicher und propagatorischer Tendenz geschrieben, wurde es von P. Klimke benützt und gründlich zurückgewiesen, muß aber stets zur Hand sein, wenn man wissen will, was hinter den Kulissen im monistischen Lager vorgeht. Auch ein drittes Buch geringeren Umfanges, das gleichzeitig mit dem Klimkeschen erschien, darf nicht übergangen werden, nämlich das von Wobbermin, protestantischem Theologen in Breslau: Monismus und Monotheismus, Tübingen 1911. Obwohl der Verfasser manchmal seinen monistischen Gegnern unnötige Zugeständnisse macht, gibt er doch sehr interessante Aufschlüsse über Stimmungen, die in protestantischen Kreisen gegenüber dem Monismus herrschen. Diese drei Werke reichen im allgemeinen vollständig hin, um sich eine klare Vorstellung zu machen von den philosophischen Hauptströmungen, die unter dem Namen des Monismus unsere christliche Religion und Kultur durch die sog. All-Eins-Lehre, die Kirche Christi und ihre Sakramente durch eine neue Frömmigkeit und Andacht im Tempel der Natur ersetzen wollen.

Daß diese Bewegung immer mehr um sich greift und besonders in Deutschland und Österreich durch zahlreiche Flugblätter, Vorlesungen und agitatorische Versammlungen stets neue Anhänger gewinnt, ist allgemein bekannt. Der deutsche Monistenbund, gegründet 1906, zählt heute schon etwa 360 Lokalvereine und über 5000 Mitglieder, die bei jeder Gelegenheit, sogar bei Landtags- und Parlamentswahlen, ihre einflußreichen Stellungen in den Dienst der monistischen Propaganda stellen. Man verlangt Trennung von Staat und Kirche im absoluten Sinne, Ersetzung des religiösen Unterrichtes durch weltliche Katechismen, Erleichterung der Heiratstrennungen und Aufhebung der geistlichen Gelübde, endlich auch eine vollständige Vernichtung des Christentums. Und das Sonderbarste bei dieser traurigen Harlekinade, bei dieser so ungestüm sich gebärdenden Bewegung, die immer größere Massen mit sich fortreißt, ist gerade der Umstand, daß ihre geistigen Leiter und Aufwiegler keineswegs sich zu der-

selben Lehre bekennen, sich gegenseitig sogar verfolgen und herabsetzen und nur einig sind im Hasse dessen, was sie Nichtmonismus oder Dualismus nennen. Seitdem besonders die Welträtsel Haeckels in Hunderttausenden von Exemplaren gierig verschlungen waren, herrscht bei den Halbgelehrten in Deutschland, England, Amerika der unerschütterliche Glaube, daß Monismus eins sei mit Naturwissenschaft, und diese habe ein für allemal klar bewiesen, daß es keinen persönlichen Gott gebe, keine Willensfreiheit, keine Unsterblichkeit der Seele. Und die Anführer, obwohl untereinander stets im Kampfe, indem die einen Schopenhauerianer sind, die andern Spinozisten, noch andere Hartmannianer oder auch Materialisten usw., finden sich doch alle einträchtig zusammen, wenn es gilt, die Massen gegen die sog. Dualisten aufzuhetzen. Und die Massen gehorchen. Denn es besteht eben ein psychologisches Gesetz, demzufolge gewisse Wörter und Phrasen, besonders wenn sie schwer verständlich sind und einen fremdländischen Klang haben, mit unglaublicher Begeisterung aufgenommen werden, weil eben jedermann bei ihnen denken kann, was ihm beliebt und was ihm gerade not tut. Und wie Energetik, Apriorismus, Realismus, Psychologismus und ähnliche moderne Erfindungen ist auch Monismus zu einem Zauberwort geworden, das wohl nichts erklärt, aber im Kampfe gegen die christliche Lehre große Dienste leistet. Heute hat sich die populäre Terminologie in der Weise ausgebildet, daß wer an einen persönlichen Gott glaubt, den Schöpfer Himmels und der Erde, mit Verachtung als unwissenschaftlicher Dualist gebrandmarkt wird; wer dagegen behauptet, daß diese Welt seit aller Ewigkeit bestehe und ihre individuellen Geschöpfe aus eigener Kraft erzeuge, der darf sich unter die Monisten zählen. Während wir armen, unwissenden Dualisten Gott und Welt, Freiheit und Notwendigkeit, Seele und Leib für verschiedene Existenzen halten, sieht der wahre und aufrichtige Monist stets und überall nur eins und dasselbe. Für ihn herrscht überall, sowohl in der materiellen wie in der psychischen Welt, das All-Eine — ἓν καὶ πᾶν.

Der wahre Monist kann keinen Augenblick daran zweifeln, daß seine Lehre die christliche Religion vollständig ersetzen könne und müsse, da Gott und Welt, Freiheit und Notwendigkeit, Seele und Körper verschiedene Erscheinungen derselben kosmischen Substanz und nichts außerdem sind, wie die allein kompetente Wissenschaft, nämlich die Naturwissenschaft, unwiderleglich nachgewiesen hat. Und es jubelten die Monisten, wie ich schon erwähnte, ihrem Präsidenten Ostwald herzlich zu, als er den Hamburger Kongreß mit den Worten

schloß: «Ich eröffne das monistische Jahrhundert.» Natürlich konnten die Christen dieses Auftreten nicht anders als höchst unchristlich und religionsfeindlich verstehen und mußten bei der nächsten Gelegenheit einen wirksamen Protest einlegen. Dies geschah schon während der nächsten Pfingstfeiertage (Mai 1912) in Essen, wo diesmal der evangelisch-soziale Kongreß sich versammelt hatte, als nach Erledigung der sozialen Fragen, die sehr gutmütig behandelt wurden, der Präsident Harnack die religiösen Bedürfnisse des Volkes besprach und den Monismus ein törichtes Schlagwort nannte, einen wertlosen Pappenstiel, womit man keine Weltanschauung gewinnen, sondern nur herumtorkeln und die Leute betören könne. Denn was tun die Naturforscher? Sie wollen mit Käferbeinen und Elektrophor alle menschlichen Geheimnisse erklären, und der kecke Ostwald (oder auch «freche», wie andere Nachrichten lauten) hat sogar das jetzige Jahrhundert das monistische genannt. Und ich sage euch, endigte Harnack, das monistische Jahrhundert ist eröffnet worden, als Moses schrieb: «Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.» Seine Rede wurde mit stürmischen Beifallskundgebungen aufgenommen und mußte natürlich einen heftigen Zeitungsstreit hervorrufen, an welchem Haeckel, Ostwald und viele andere Monisten teilnahmen und dem armen Theologen heftig zusetzten, daß er wieder den uralten Kampf zwischen Wissenschaft und Kirchenglauben flüssig gemacht habe. Aus diesen Streitigkeiten und Zänkereien, die ich hier nicht weiter verfolgen kann, ergibt sich eins mit aller Sicherheit, daß Harnack den Monismus in gewisser Hinsicht mit dem christlichen Dualismus vereinbar findet, Haeckel dagegen und Ostwald und Drews und die übrigen sog. Monisten es nicht zugeben wollen. Um über diese Möglichkeit oder Unmöglichkeit ein klares Urteil abzugeben, muß man natürlich wiederum fragen: Was ist Monismus?

II.

Im Altertum und Mittelalter ist das Wort völlig unbekannt. Erst bei Christian Wolff finden wir ein ähnlich lautendes: Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt (Psychologia rationalis § 32). Es hat natürlich bei ihm einen übeln Klang, da es alle möglichen Pantheisten, Materialisten und Atheisten umfassen soll. Es fehlte jedoch ein Gattungsname, um alle diese verschiedenen Systeme als verwandt zu bezeichnen. Diesen hat erst Göschel geprägt in seinem «Monismus des Gedankens» (1832), um den Panlogismus Hegels zu bezeichnen. Fichte hatte

schon früher Unitismus vorgeschlagen, später gebrauchte Hartmann das Wort Unitarismus, um den qualitativen Monismus auszudrücken; aber der von Göschel erfundene Name gewann die Oberhand, seitdem Haeckel und seine Anhänger, die sog. All-Eins-Partei, ihn als kurzes, kräftiges und doch schön klingendes Schlagwort sich aneigneten. Es galt ja, den Monotheismus zu bekämpfen. Und so hören wir seit einem halben Jahrhundert das immer mehr zunehmende Kriegsgeschrei: Ihr seid Monotheisten, wir Monisten! Diese Doppellosung klingt recht erhaben, obwohl der logische Wert der beiden Wörter höchst verschieden ist. Wer nämlich Griechisch versteht, wird wohl wissen, daß Monotheismus den Glauben «an nur einen Gott», an «einen einzigen Gott» ausdrückt, weil *μόνος* «nur einer», «ein einziger» bedeutet. Wer «nur einen» Sohn hat, der nennt ihn griechisch *μονογενής*. Aber was hinter Monismus steckt, würde sogar ein Grieche nicht herausbringen. Denn *μόνον* heißt «allein, nur, das einzige»; was jedoch für ein Einziges gemeint sei, erfahren wir nicht. Übersetzen wir also Monismus als Lehre vom «nur Einen», so wissen wir gar nicht, um was es sich eigentlich handelt. Wenn wir dagegen es übersetzen als «Lehre vom All-Einen», wie es gewöhnlich die Haeckelianer tun, so fügen wir etwas hinzu, was darin gar nicht enthalten ist. Was also ist Monismus? Wir hören da ganz sonderbare Antworten. Monismus sei 1. die Wissenschaft überhaupt; oder auch 2. die wahre Weltanschauung, oder endlich 3. die Naturwissenschaft. Ich glaube, daß wir bei diesen drei Definitionen uns weiter nicht aufzuhalten brauchen; sie sind schon unzähligemal von Philosophen und Naturforschern widerlegt worden. Eine vierte Definition erklärt den Monismus überhaupt für ein methodisches Arbeitsprinzip. In diesem Sinne würde jedes systematische Studium auch monistisch sein, sobald es nach gewissen Prinzipien und Gesetzen eine gestellte Aufgabe löst. Jede mathematische oder physikalische Untersuchung, sobald sie zu einer glücklichen Lösung gelangt ist, kann dann als Beispiel der monistischen Arbeitsmethode gelten. Ich glaube jedoch, daß vernünftige Leute nie die Astronomie oder Optik eine monistische Wissenschaft nennen werden, und tun sie es, so dürfen auch Theologen und Philosophen ihre Arbeiten monistisch nennen. Auch sie arbeiten nach monistischer Methode in dem eben angeführten Sinne. Wenn nun die sog. Monisten ihnen dazu das Recht absprechen, weil, wie Drews versichert, jeder Dualismus von Gott und Welt vor der Wissenschaft nicht bestehen kann, so ist das seine Sache. Ich erlaube mir nur die Bemerkung, daß die sog. Monisten

sich lauter kühne Erschleichungen erlauben, z. B. daß monistisches Denken im Sinne von methodischem Überlegen und Nachforschen durchaus zum Monismus als Weltanschauung führe. Es ist im Grunde derselbe ontologische Fehler, auf dem die Gottesbeweise von St Anselm, von Descartes und Leibniz beruhen, und auch der Vater des modernen Monismus hat seine Definition der Substanz, auf die seine Ethik sich stützt und ohne die sie vollständig zusammenfällt, durch eine ähnliche Illusion den Leuten als unumstößliche mathematische Wahrheit beigebracht. Seine Methode ist monistisch, nämlich den allgemeinen Grundsätzen logischer Dialektik angepaßt. Aber ebenso monistisch ist die Philosophie von Leibniz oder Kant oder Spencer, obwohl die Endresultate ihrer Systeme höchst verschieden sind. Eins ist hierbei klar, daß in diesem Sinne jeder tüchtige Gelehrte ein Monist sein muß, was seine Methode anbelangt; aber nicht minder einleuchtend ist auch der Umstand, daß dieselbe mit der Beschaffenheit und dem Werte des sog. philosophischen Monismus eines Haeckel oder Schopenhauer oder Hegel nichts zu tun hat.

Es bleibt noch eine fünfte Definition zu besprechen übrig, die wichtigste. Monismus soll diejenige Weltanschauung sein, die nur ein einziges Prinzip oder einen einzigen Grund der Wirklichkeit gelten läßt. Um diese unparteiisch zu beurteilen, müssen wir noch einmal zu den schon besprochenen Monographien von Drews, Klimke und Wobbermin unsere Zuflucht nehmen. Sie gehören ja zu dem Besten, was in letzter Zeit über Monismus geschrieben worden ist. Jeder von den drei Verfassern steht wohl auf einem andern Standpunkte, aber in vielen wichtigen Punkten stimmen sie doch überein. Da nun aber Drews und seine Mitarbeiter für wahre Monisten gelten wollen und die Hauptfragen ihrer Schule gründlich durchgehen, müssen wir hauptsächlich bei ihnen nachfragen, was den Sinn und die Bedeutung der fünften Definition anbelangt. In der Einleitung also zu seinem zweibändigen Sammelwerke «Der Monismus» (Bd I: Systematisches, S. 1—46) bespricht Drews die verschiedenen Arten des Monismus. Er nimmt deren 14 Haupt- und Nebenrichtungen an und untersucht eingehend ihren kritischen Wert. Wenn also jemand, so könnte er imstande sein, uns eine richtige Definition des Monismus zu geben. Er kennt ja seine verschiedenen Entwicklungsphasen und ist ein tüchtiger Dialektiker. Er sagt uns also, daß Monismus diejenige Weltanschauung sei, die nur ein einziges Prinzip oder einen einzigen Grund der Wirklichkeit gelten läßt. Diese Definition ist nun so klar und einfach, daß sie von jedermann angenommen werden

kann. Auch für uns Christen existiert nur ein einziges Prinzip der Wirklichkeit. Die christliche Religion müßte also jedenfalls den monistischen Systemen beigezählt werden, und dann hätten wir ihrer im ganzen 15 Arten. Jedoch Drews verweigert ihr die Aufnahme. Warum das? Auch sie nimmt ja nur einen einzigen Grund der Wirklichkeit an! Aus dem einfachen Grunde, lautet die Antwort, weil unter dem Prinzip der Wirklichkeit sowohl die höchste Ursache wie das zu Grunde liegende Wesen oder die tragende Substanz der Wirklichkeit verstanden werden. Im ersteren Falle jedoch, wenn nämlich das Prinzip der Wirklichkeit als deren Ursache aufgefaßt wird, gelangen wir nicht zu einem wirklichen Monismus. Warum nicht, werden wir später erfahren. Vorläufig konstatiere ich, daß nur 14 Arten und Abarten von Systemen übrig bleiben, die als monistische gelten können. Die 15. Art, das Christentum, ist absolut ausgeschlossen; denn es ist ein reiner Dualismus von Gott und Welt, den sowohl die Wissenschaft wie die Religion gleich sehr verwerfen müssen.

Nun fragt es sich, ob auch die übrigbleibenden 14 Klassen von Systemen der Drewsschen Definition mehr oder weniger genau entsprechen. Da hören wir zu unserem nicht geringen Erstaunen, daß von allen diesen Klassen die ersten 13, obwohl sie in sehr gelehrten Etiketten vorgeführt werden (qualitativer Monismus, Materialismus, Spiritualismus, Hylozoismus usw.), im Grunde wenig oder gar nichts taugen, da sie entweder ein verkappter Dualismus sind oder im Wahnsinn des Solipsismus enden, wonach jedes selbstbewußte Individuum nur für sich und seine Vorstellungen eine wahre, vollständige Realität in Anspruch nehmen darf. So bleibt nur die 14. Form übrig, nämlich der konkrete Monismus des Unbewußten von Eduard v. Hartmann, den Drews als seinen Lehrer und Meister hochschätzt und bewundert. Sein System, natürlich in einzelnen Punkten von Drews vervollständigt und verbessert, soll die einzig wahre Identitätsphilosophie glänzend darstellen. Allen andern Formen des Monismus, sei er spiritualistischer, sei er materialistischer oder auch abstrakter Natur, ist durch Hartmann ein für allemal der Boden unter den Füßen weggezogen worden. Der wahre Pantheismus ist die Philosophie des Unbewußten, da nur der unbewußte Geist sowohl der Grund der unbewußten Natur wie auch des bewußten Geistes sein könne. Und da findet es Drews ganz natürlich, daß nur dieses System der wahren Definition des Monismus vollständig entspricht. Monismus heißt ja nichts anderes, fügt Drews erklärend hinzu, als

All-Einheits-Lehre, und dieses Wort bedeutet, daß alle Unterschiede der Welt in ihrem Grunde eins sind, d. h. auf dasselbe einheitliche Prinzip zurückweisen, worin sie wurzeln und aus dem sie hervorgegangen sind.

Ich glaube nicht, daß die übrigen 13 monistischen Schulen sich durch diese Kritik werden einschüchtern lassen und ihren Spinoza oder Haeckel oder Ostwald oder Schopenhauer gegen Eduard v. Hartmann als den einzigen wahren Repräsentanten des Monismus werden eintauschen wollen; denn auch dieses System entspricht nicht genau der monistischen Weltanschauung, wie Drews sie formuliert hat. Für Hartmann besteht nicht ein einziges Prinzip, ein einziger Grund der Wirklichkeit, sondern er hat deren drei: das all-eine Wesen mit seinen Attributen, die Realität aller vielheitlichen und unbewußten Funktionen, endlich eine ideale Widerspiegelung und Bewußtwerdung der Individuen. So glaubte Hartmann die Einheit des Allwesens mit der Vielheit seiner Funktionen zu versöhnen und die letzteren als objektiv real zu erweisen, was ihm leider nicht gelungen ist und kürzlich wieder Leopold Ziegler in einer ausgezeichneten Schrift «Das Weltbild Hartmanns» (1910) nachgewiesen hat. So ist der «konkrete» Monismus zu einem wenig konkreten Trilogismus geworden, der mit Recht von vielen Monisten verworfen wird. Und daß die Mitarbeiter von Drews keineswegs seine Bewunderung für Hartmann teilen, beweisen die einzelnen Artikel in den Sammelbänden. Ich zitiere nur Christoph Schrempf: «Monismus und Christentum» (Drews I 185 ff), wo wir z. B. lesen, daß Monismus so wenig eine einfache und eindeutige Sache sei, daß es strittig werden kann, wer für einen Monisten zu halten ist; und da sollte man wohl vor dem Kampfe erst genauer untersuchen, gegen wen und was man eigentlich zu Felde zieht (S. 184). Und auch zu berücksichtigen ist die folgende Erklärung, daß er noch weit davon entfernt sei, in dem mannigfaltig zerspaltenen und widerspruchsvollen Dasein immer mit Sicherheit das Eine zu sehen. «Für mich und meinesgleichen ist also der Monismus zunächst nur ein Programm, das Ziel und Richtung unseres Strebens bezeichnet.» Wir haben hier wieder die so einfache Definition: Der Monismus ist ein Arbeitsprogramm! Ob der Herausgeber Drews mit ihr sehr zufrieden ist, weiß ich nicht; in jedem Falle beweist sie, daß viele von den nächsten Mitarbeitern zu keiner von den 14 monistischen Schulen sich bekennen, als deren vorzüglichste aber die von Hartmann bezeichnet wurde. Drews will sie sogar noch vervollkommnet haben.

Da jedoch alle andern monistischen Schulen gegen eine ungerechte Bevorzugung des Hartmannschen Unbewußten protestieren, so wird voraussichtlich das bellum omnium contra omnes in dieser Partei fortdauern, und nur antichristliche Erbitterung kann sie von Zeit zu Zeit vergessen machen, daß die Christen doch auch Monisten sind, da sie ja stets nur ein einziges, allerhöchstes Urprinzip jeglicher Wirklichkeit annahmen und verteidigten. Aber die Christen werden vom Monismus ferngehalten, wahrscheinlich deshalb, weil man sie fürchtet. Sie glauben an einen persönlichen Gott, dessen Idee hinreicht, um jeglichen unpersönlichen Monismus zu zerstören. Bei einigem Nachdenken wird die Inferiorität des Unbewußten leicht durchschaut. Ohne Gott keine Welt, ohne Welt kein menschliches Handeln. Und dieses Handeln, soweit es von menschlichen Persönlichkeiten ausgeht, hat nur einen Zweck, sich der göttlichen Persönlichkeit zu nähern, ihr zu gefallen, sie zu besitzen. Dieses letzte Ziel ist so erhaben, so der menschlichen Würde entsprechend, daß es durch nichts anderes ersetzt werden kann. Und da nun die monistischen Vereine fürchten, daß ihren Anhängern die Augen aufgehen könnten und einmal das Christentum ihnen doch nicht so antikulturell, so unwissenschaftlich erscheinen dürfte, wie sie es selbst, Drews an der Spitze, allen darstellen, so suchen sie mit Aufwand von schwer gelehrten, neu erfundenen Phrasen zu beweisen, daß eine ewige, persönliche Gottheit und eine von ihr geschaffene zeitliche Welt sich nie zu einer wahren Einheit verschmelzen können. Was sagen dazu die Juden? Auch diese Frage hat man in neuester Zeit aufgeworfen. Wenn Ostwald, Haeckel, Drews und alle naturwissenschaftlichen All-Einheits-Lehrer den Christen das Recht absprechen, sich Monisten zu nennen, so müssen sie auch die Juden mit demselben Verbot belegen. Nun war aber schon Moses ein wahrer Monist. So behauptet Harnack, und Haeckel ärgert sich darüber. Was sagen dazu die Juden unserer Tage?

III.

Professor Ludwig Stein, der verdiente Herausgeber des «Archivs für Geschichte der Philosophie», hielt am 27. Oktober 1910 vor einer zahlreichen Zuhörerschaft einen Vortrag über «Monismus und Judentum». Das Judentum, so begann der Redner, habe allen Anlaß, Stellung zu nehmen in dem heutigen Streit um den Monismus. Die Frage: ob Monismus oder Dualismus? betreffe die geschichtliche Daseinsberechtigung der Juden. Es ist also keine rein theoretische Frage. Und da horchten natürlich die Anwesenden recht auf; der

Vortrag wurde ja im Verein für jüdische Geschichte und Literatur gehalten. Nun erklärte Stein, daß der spiritualistische Monotheismus des Judentums die reinste und höchste Gestalt des Monismus sei, die bisher in der Religions- und Geistesgeschichte sich geoffenbart habe. Das logische Schicksal des Judentums ist also an den Sieg des Monismus unauflöslich gekettet; denn für ihn mit seinem einzigen Dogma, dem Bekenntnis an den ewigen, einigen und alleinigen Gott, hätten sie seit drei Jahrtausenden gekämpft und gelitten. Nun kommt eine höchst interessante Stelle: «Bestätigt die exakte Forschung und mit ihr die wissenschaftliche Philosophie die Einzigkeit Gottes, in der Sprache der Religion gesprochen, oder der Substanz oder Natur, wie die Philosophen sich ausdrücken, dann ist der mehrtausendjährige Prozeß des Judentums gegen allen Polytheismus und Fetischismus, mag er in noch so sublimierter und verdünnter Form auftreten (offenbar ein wohlgezielter Hieb gegen das Christentum!), in höchster und letzter Instanz endgültig gewonnen. Das Judentum lehnt alle Mythologie und den Symbolismus in jeder Form ab. Sein einziges religiöses Kredo, der Glaube an den einen, unteilbaren Gott, muß sich vor dem Forum der Vernunft und der Wissenschaft bewähren und beglaubigen; sonst hat das Judentum sein Daseinsrecht verloren; es wäre besser, es nicht nur fallen zu lassen, sondern seinen Sturz zu beschleunigen.» Die armen jüdischen Zuhörer mußten natürlich furchtbar aufgeregt sein, als sie hörten: Monismus ist Judaismus; wollt ihr nicht Monisten sein, so müßt ihr aufhören, Juden zu sein! Der Redner beruhigte sie aber bald, als er ihnen vollständige wissenschaftliche Freiheit als Erbstück der Synagoge versprach. Die größten jüdischen Denker hätten immer behauptet, daß die religiöse Wahrheit der wissenschaftlichen Einsicht nicht widersprechen dürfe. Schon das alttestamentliche Judentum habe den Gedanken stets gepflegt, daß selbst das übernatürliche Licht der Offenbarung sich vor dem natürlichen Licht des Verstandes ausweisen müsse. Es handelt sich also, so erklärte Ludwig Stein, um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung des Judentums mit dem modernen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Monismus der Gegenwart. Wir haben keinen Anlaß, so meinte Stein, diese Auseinandersetzung zu scheuen. «Denn mit keiner der zahlreichen Abstufungen und Schattierungen des Monismus, wie sie z. B. in dem großen Werke von Drews vorliegen, können und dürfen wir uns identifizieren. Am wenigsten mit dem an Spinoza und Goethe anknüpfenden naturalistischen Monismus Haeckels, von dem das Judentum durch den streng spiritua-

listischen Grundcharakter seines Monotheismus am weitesten getrennt ist. Die Unkörperlichkeit und Geistigkeit der Gottheit oder des absoluten Weltgrundes ist die erste und unveräußerlichste Grundvoraussetzung des Judentums. Alle Bemühungen Haeckels und seiner Anhänger, das organische und vollends das geistige Leben aus Physik, Chemie und Physiologie restlos zu erklären, dürfen als gescheitert angesehen werden; sie werden auch in Zukunft voraussichtlich ebenso erfolglos bleiben wie bisher.»

Ich übergehe allerlei Artigkeiten und Zugeständnisse, die verschiedenen Neovitalisten und auch manchen Monisten, wie Ostwald und Drews, gemacht werden, mit denen man selbst im Monismus des Unbewußten eine Strecke weit zusammengehen könne; man könne auch die unverbrüchliche Geltung des Kausalgesetzes zugeben, ohne dem obersten Lebensprinzip des Judentums Abbruch zu tun, dem Glauben an eine göttliche Weltintelligenz. Aber jeder Zweifel muß aufhören, jede Schwachheit verschwinden, so ungefähr schloß seinen Vortrag Professor Stein, wenn man von der Deutung der Natur zur Betrachtung der Geschichte übergeht. In ihrer Beurteilung und Bewertung wird der Gegensatz zwischen naturalistischem Monismus und jüdischer Weltauffassung ein geradezu unversöhnlicher. «Hier muß das Judentum, allen Versuchen einer kausal-mechanischen Erklärung der Geistesentwicklung zum Trotz, mit Entschiedenheit an der teleologischen Auffassung festhalten; hier darf es der Überzeugung, daß die Geschichte einen Zweck und einen Sinn habe, daß ein göttlicher Weltplan in ihr seiner Verwirklichung entgegenreife, auch nicht ein Titelchen vergeben; hier muß das Judentum optimistisch und hoffnungsfreudig bleiben bis zum letzten Atemzuge. Wir sehen in der Geschichte keinen tollen Traum eines schlafenden Gottes, sondern eine planmäßige Erziehung des Menschengeschlechtes nach oben, zu höherer Kultur und Gesittung, zu Völkerfrieden und Völkerglück.»

Die Anwesenden spendeten dem Redner reichlich Beifall. Kaum aber waren seine Ansichten in der Presse bekannt geworden, so erhob sich ein Wutgeschrei, besonders in den monistischen Zeitschriften, wie Der Monist, Die neue Weltanschauung usw. Das hätte doch Professor Stein voraussehen müssen, da sogar Drews, mit dem er ein Stückchen zusammenzugehen wünschte, jeglichen Monotheismus als unwissenschaftlich verwirft. Von den 15 möglichen Formen des Monismus verschmäht er die erste, wie ich schon erwähnte, weil sie als höchstes und einziges Prinzip einen Gott Schöpfer annimmt. Das Wesen Gottes ist ja durchaus verschieden von der weltlichen

Substanz, folglich können sie nie eine wahre Einheit bilden. So Drews. Die ganze Frage also um eine wahre Definition des Monismus reduziert sich eigentlich auf das Wort «Prinzip» oder, um es noch klarer auszudrücken: «Grund der Wirklichkeit». Drews behauptet nämlich, daß unter Grund der Wirklichkeit man entweder die höchste Ursache oder auch die tragende Substanz der Wirklichkeit verstehen könne. Im ersten Falle haben wir keinen wahren Monismus, denn Ursache und Wirkung sind zweierlei. Der persönliche Gott, als Ursache der Welt aufgefaßt, ist von ihr seinem Wesen nach verschieden, da er sie ins Dasein gerufen hat. Wir sind demnach im vollen Dualismus. Stein dagegen, wiewohl er den Philosophen gestattet, anstatt «Gott» auch «Natur» oder «Substanz» zu sagen, verlangt, daß man den einzigen, persönlichen Gott als Leiter und Herrscher des Menschengeschlechtes verehre, da von ihm die Entwicklung und das Schicksal des Menschengeschlechtes abhänge. Er ist demnach Monotheist, und da darf er sich nicht als Monist gebärden, denn das findet Drews unmöglich. Stein dagegen erklärt: Der wahre Monismus sei nur bei den Juden zu finden. Und ich glaube, er hat vollständig recht, wenn man auch die Christen dazu rechnet. —

Wir müssen jedoch sogleich eine andere Frage beantworten: Was ist Wirklichkeit? Gewöhnlich versteht man darunter die Welt, die uns umgibt und mit der wir verkehren; aber diese verändert sich doch mit jedem Augenblick, neue Erscheinungen treten an die Stelle der verschwundenen. Und da fragten schon die ionischen Naturphilosophen, was die Wirklichkeit sei, die uns umgebe und sich stets verwandle. Mit großem Scharfsinn rieten sie hin und her; der eine hielt das Wasser, der andere die Luft, ein dritter das Feuer für die Ursubstanz, die sich in stets neue Formen verwandle. Aber damit konnte man sich nicht auf die Länge begnügen. Die heutigen naturalistischen Monisten freuen sich allerdings, daß schon im 6. Jahrhundert v. Chr. die All-Eins-Lehre bei den ionischen Philosophen blühte; und Wundt machte einmal die treffende Bemerkung, daß Haeckels Metaphysik sehr verwandt sei mit der jüngeren ionischen Naturphilosophie und ebensowenig erkläre. Denn angenommen, daß alle Geschöpfe dieser Welt aus Wasserstoff oder Kohlenstoff oder einem ähnlichen Elemente bestehen, so wissen wir noch gar nicht, ob sie eigentlich sind, ob sie in Wahrheit existieren. Und es mußte Xenophanes kommen, der Gründer der eleatischen Schule, und seine erstaunten Mitbürger belehren, daß diese schöne, von ihnen viel bewunderte, aber auch sehr oft verabscheute Welt ein reiner Sinnen-

trug sei. Nur einer existiere wahrhaftig, der einzige, alleinige Gott, *ἕνα μόνον εἶναι τὸν θεόν*. Ich bemerke, daß *μόνος*, woher der Monismus sich ableitet, hier zum erstenmal auftritt. Xenophanes war ein überzeugter Monotheist, aber seine Schüler verwandelten allmählich seinen Gottesbegriff in einen dialektischen Hebel, um die irdische Welt aus den Fugen zu heben; von der andern Welt, der himmlischen, wußten sie nicht viel zu sagen. Erst Platon, ihr genialer Erbe, verlegte unsere wahre Heimat ins Jenseits. Diese Welt war ihm das Nichtsein, dagegen die andere, welche uns nach dem Tode erwartet, wenn wir sie verdient haben, ist die des wahren Seins. Die Ideen repräsentieren das, was wirklich ist, die sichtbare Welt dagegen ist etwas Nichtseiendes, das wohl unter dem Einflusse der Ideen sich zu zeitlichen Gestalten und Gebilden entwickeln kann, um dann wiederum ins Nichts zu versinken. Die Seele trennt sich vom Körper, der Geist von der Materie, die ihn umgab, das Göttliche vom Irdischen. Es ist eine Art Dualismus von Materie und Form, Masse und Idee, Welt und Gottheit, der sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles den Leser in steter, banger Erwartung schweben läßt, ob nicht die allein wirklich seiende Gottheit diesem Hin- und Herwogen der Elemente ein Ende zu bereiten imstande sei und warum sie nicht vermöge oder nicht wolle, schon auf Erden dem armen Menschengeschlechte olympische Heiterkeit und Frieden und dauerndes Glück zu gewähren.

Platon und Aristoteles vermochten nicht diese Schwierigkeiten zu überwinden, denn sie ermangelten eines klaren Begriffes der Schöpfung. Sie hatten wohl von Gott eine großartige Idee als dem höchsten Seinsgrunde, als dem absolut Existierenden, aber dieser Gott ist kein Schöpfer, er ist nur ein Weltbildner, ein großer Baumeister (Platon) oder der Urheber aller Bewegung (Aristoteles). Im ersten Falle muß der Baumeister mit einem Material rechnen, das seit Anfang an stets für sich existiert hat; im zweiten Falle bewegt der oberste Gott seit aller Ewigkeit eine Welt, die er nicht geschaffen hat. Einen stärkeren Dualismus kann man wohl nicht ersinnen. Und da begann das alte Spiel, das schon die Ionier ganz in Anspruch genommen hatte. Man wollte durchaus einen wahren Monismus haben, nach welchem der menschliche Geist immer sich sehnt und ohne den er im Skeptizismus vergehen muß. Epikur modernisierte den demokritischen Materialismus, die Stoiker erfanden einen hylozoistischen Pantheismus, die Neuplatoniker einen emanationistischen Monismus, der alles aus dem ursprünglichen Einen ausströmen läßt. Jedoch alle diese Bildungen, ihre heutigen Nachahmungen nicht aus-

genommen, sind nur Karikaturen eines wahren Monismus, der allein den Ansprüchen der menschlichen Vernunft und des menschlichen Herzens zusagt. Dieser darf nur aus einem Prinzip jegliche Wirklichkeit erklären. Dieses Prinzip jedoch kann nur die höchste Ursache sein, und dazu eignet sich allein das absolut vollkommene Sein, das wieder nicht anders von vernünftigen Denkern aufgefaßt werden kann denn als absolute Persönlichkeit. Und nur diese vermag aus dem Nichts eine Welt zu schaffen.

Es ist nun interessant zu sehen, wie die heutigen Monisten sich gegen die Idee der Schöpfung durch eine allmächtige Persönlichkeit sträuben. Drews und seine Freunde halten es für unmöglich, daß aus dem Nichts etwas hervorgerufen werde oder daß ein persönlicher Gott neben der durch ihn erschaffenen weltlichen Substanz existiere. Und da hilft er sich mit der Annahme, daß ein unwissendes, absolutes Wesen sich aus sich selbst durch allerlei Widersprüche und Gegensätze hindurch nach mathematischen und kosmischen Gesetzen entwickle. Er sieht nicht ein, daß ein physisches Absolutum voll innerer Widersprüche nie eine Welt wie die unsrige hervorbringen und noch weniger Individuen ins Leben rufen kann, die diese Widersprüche untersuchen und wegdisputieren wollen. Eins ist sicher, daß nach dem Entropiegesetze alle Materie im Raume einen Anfang ihrer Bewegung gehabt hat und folglich auch ein Ende haben wird, wann nämlich sie erstorben sein wird für alle mechanischen, elektrischen, chemischen und organischen Vorgänge (Thomson). Da ist es doch unmöglich, der kosmischen Substanz ein absolutes Wesen zuzuschreiben und sie als letzten Grund alles Geschehens in ihr zu betrachten. In jedem Falle fehlt ihr die Unendlichkeit, sowohl im physischen als auch im metaphysischen Sinne. Wird ihr aber dieselbe zuerkannt, wie die heutigen naturalistischen Monisten zu tun pflegen, so entstehen sogleich unzählige Widersprüche und auch Absurditäten, an denen sie zu Grunde gehen muß. Das gibt auch Drews zu, da er den einzigen Hartmann als wahren Vertreter des Monismus anerkennt. Er sieht aber nicht die Unmöglichkeit ein, daß ein erstes, absolutes Prinzip nicht nur Ursache, sondern auch Träger der ganzen Wirklichkeit sein solle. Ursache allein darf Gott nicht sein, so meint Drews, weil er dann Schöpfer sein müßte, was unmöglich ist. Deshalb macht er ihn zum Träger, zur materiellen Substanz.

Ich gebe gern zu, daß der Schöpfungsbegriff gewisse Schwierigkeiten aufweist, welche nicht leicht zu lösen sind; denn ein gebrechliches Geschöpf wird sich nie einen ganz klaren Begriff davon machen,

wie etwas aus nichts konnte geschaffen werden. Jedoch diese Schwierigkeit und ähnliche, die schon von den Scholastikern sehr eingehend behandelt wurden, übergehe ich, weil sie nicht direkt zu der von mir behandelten Frage gehören. Ich will hier nur erklären, was Monismus ist, und finde nur eine Antwort: Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde! In dieser kurzen Definition, die von keinem Philosophen erfunden wurde, wohl aber lange vor der griechischen Philosophie den Juden bekannt war, findet sich auch die Antwort auf die andere Frage: Was ist Wirklichkeit? Es ist klar, daß von einer doppelten Wirklichkeit die Rede ist, von einer schaffenden und einer erschaffenen. Die letztere ist natürlich die Welt, auf der wir leben. Wer ist aber die schaffende Wirklichkeit? Nun, die heutigen Monisten antworten entweder: die kosmische Materie, aus der alles entstand, oder auch der Wille oder das Unbewußte oder das Eine, das Seiende usw. Alle diese Abstrakta sind jedoch den irdischen und zeitlichen Dingen entnommen und können auf das höchste Prinzip keine Anwendung finden. Die wahre Erklärung der schaffenden Wirklichkeit findet sich nur bei den Juden: «Ich bin, der ich bin», sagt Jehova zu Moses. Nie ist eine so wunderbare Definition in so einfacher Weise ausgesprochen worden. Es ist die unendliche, unwandelbare, allmächtige, ewige Persönlichkeit, die sich selbst definiert. Gegenüber dieser absoluten Wirklichkeit steht der Mensch als Vertreter der relativen, geschaffenen Wirklichkeit, und da hört er: «Erde bist du, und zu Erde mußt du wieder werden!» Das war gesprochen nach dem Sündenfalle. Der Unterschied zwischen dem absoluten Sein einer Persönlichkeit, die immer ist, das was sie ist, und dem relativen Sein, das nur soweit existiert, als es dem absoluten Sein gefällt, kann nicht deutlicher ausgedrückt werden. Allein nach dem Sündenfall kam die Erlösung durch die Menschwerdung Gottes, und es konnte St Paulus mit vollem Rechte sagen: «In ihm leben wir und weben wir und sind wir; wir sind ja seines Geschlechtes.» Das erste Prinzip vermochte also nicht nur uns Menschen zu schaffen, sondern auch mit allen den Fähigkeiten auszustatten, die notwendig sind, um das gegenseitige Verhältnis zwischen uns und ihm recht inniglich zu gestalten. In diesem Falle jedoch kann nur bei uns Christen von einem wahren Monismus die Rede sein, weil nur wir den wahren Gott bekennen. Wer dagegen als höchstes Prinzip die kontingenten Naturgesetze und die gar nicht unendliche Welt verehrt, der ist kein Monist, sondern Pluralist, und treibt Abgötterei.

Die Staatsphilosophie Plutarchs von Chäronea.

Von Wilhelm Scherer.

In der seinem Freunde Epiphanes gewidmeten Schrift «Ob der Greis sich mit Staatsgeschäften befassen solle» bezeichnet Plutarch die politische Betätigung als «die größte und reinste Freude» [1], als die Pflicht des echten Bürgersinnes bis in das höchste Alter, als ein Bedürfnis des Menschenherzens und seiner natürlichen, «göttlichen» Triebe [2], gleichwie er sie anderswo [3] als Schauplatz der Tugend betrachtet.

Er selbst hat diese Grundsätze redlich in die Praxis umgesetzt; ließ er sich doch bis in sein hohes Alter zum leitenden Beamten seiner Heimatstadt [4] wählen und vertrat mehrmals als Gesandter in Rom deren Angelegenheiten, dem Vorbild seines Meisters Xenokrates getreu, der einst unter Phokion Athens Interessen vor Antipater gewahrt [5]. Hier in der Welthauptstadt trat er in Beziehungen zu den bedeutendsten Männern des ausgehenden 1. und beginnenden 2. Jahrhunderts, hier lernte er die Bedeutung der hochberühmten, unbesiegbaren Roma kennen [6]. So konnte sich sein Blick erweitern von dem des «engherzigen Kleinstädters» [7] zur Würdigung der geistigen Macht Athens, das ihm die «Warte der Welt», die «Leiter zum übrigen Hellas» ist [8], aber auch der beherrschenden Macht am Tiberstrom, deren Kaisern von Nero bis Hadrian er sich persönlich verbunden

---

[1] An seni respublica gerenda sit: B. (Bernardakis, Plutarchi Moralia, Lipsiae 1893) V, c. 5, 29; c. 10, 39. (Die «Vitae» werden meistens mit dem bloßen Namen angeführt.)

[2] c. 1, 22. [3] Vita Pyrrhi c. 20.

[4] Als Telearch (Praecepta reipublicae gerendae c. 15, V 93), selbst als ἄρχων ἐπώνυμος (Quaestiones convivales II 10, B. IV 89; VI, 8, 1, 237), als Böotarch (An seni c. 4, V 27).

[5] Vita Phocion. c. 27. Demosthenes c. 2. Compar. Cim. et Luc. c. 1. Vgl. R. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie Plutarchs von Chäronea III, Berlin 1869, 14 f.

[6] Vita Demetrii c. 1; Dion. c. 58. De fortuna Romanorum c. 13, II 408.

[7] J. Muhl, Plutarchische Studien, Augsburg 1885, 17. Volkmann III 227.

[8] Vita Demetrii c. 8.

fühlt. Von seinen philosophischen Vorbildern Plato, Sokrates, namentlich auch von Xenokrates[1], von der Menschenliebe der (jüngeren) Stoa[2] hatte er sogar ein Stück Weltbürgertum erlauscht, wodurch er sich allen Menschen verpflichtet glaubte. Die Aufgabe der Politik wird ihm so zur Kulturaufgabe, zur Pflicht der Verbreitung der Zivilisation, wie sie Alexander der Große gelöst[3]. Sein Gottesglaube vollends erhebt Plutarch über die irdische zur höheren, ewigen Heimat empor, welche auch in der Verbannung niemand uns rauben kann, so wenig wie die Tugend oder die Erkenntnis[4].

So gewahren wir bei Plutarch zunächst eine Art geschichtsphilosophischer Auffassung. In ihrer geschichtlichen Entwicklung sind die Völker miteinander in Berührung getreten; darum kann ihnen die Geschichte zum Spiegel werden[5], in dem sie das wahrhaft Gute der Vergangenheit beschauen und unter sich gewissermaßen austauschen und nachahmen. Die Geschichte aber wird durch ein vierfaches Element bestimmt: das eine besteht in der durch feste Zahlenverhältnisse begrenzten eisernen, «der menschlichen Vernunft unfaßbaren» Notwendigkeit, die im unaufhaltsamen Flusse der Zeit das Vergängliche, Haltlose auflöst, das Dauernde, wirklich Wertvolle dagegen den Zeitverhältnissen anpaßt[6]. Zu dieser Notwendigkeit aber tritt bestimmend das Glück (der Zufall) und die Freiheit (Tugend) des Einzelmenschen einerseits, die Macht der waltenden Vorsehung anderseits[7], so daß wir bei dem Gang der Ereignisse bald das eine bald das andere hervortreten sehen — im Römerreich z. B. das Ringen der Tüchtigkeit mit dem eisernen Geschick[8], bei Alexander den Sieg der eigenen Kraft über das Glück[9],

[1] Vita Phocion. c. 27. Sympos. VII 1, B. IV 250. De Stoicorum repugnantiis c. 20, B. VI 242. De inimicorum utilitate c. 8, B. I 218. Adversus Colot. c. 32, B. VI 475. De defectu oraculorum c. 13, III 86; 17, 91. De esu carnium or. I, c. 7, B. VI 109.

[2] De fortuna Alexandri or. I, c. 6, B. II 415, c. 8, 417. Vgl. R. Hirzl, Plutarch, Jena und Leipzig 1912, 23. An seni c. 11, V 43.

[3] De fortuna Alex. or. I, c. 8, 419. Vgl. Hadzits, Prolegomena to a Study of the Ethical Ideal of Plutarch and the Greeks of the first century II, Cincinnati 1906, 2, 40.

[4] De exilio c. 3, B. III 554. Vita Ciceronis c. 32.

[5] Vita Aemil. Paulli c. 1; Fabii c. 16; Camill. c. 23.

[6] Vita Sertorii c. 1. Praecepta reipublicae gerendae c. 17, B. V 100. Vita Nic. c. 11 17 26; Marii c. 23; Philopoemen c. 17.

[7] De fortuna Romanorum c. 2, B. II 384: *Χρόνος μετὰ θεοῦ τύχην χαὶ ἀρετὴν ἐχέρασε χαὶ συνέζευξεν.* De fortuna c. 3, B. I 239. Flamin., Schluß; Phocion. c. 1.

[8] Vita Crassi c. 26. De fortuna Rom. c. 2; c. 3, 386; c. 10, 399; c. 11, 402. Vgl. E. Lassel, De fortunae in Plutarchi operibus notione, Marburg 1891, 40.

[9] De fortuna Alex. or. II, c. 4, B. II 433—434; or. I, c. 8, 417—419.

über beiden die Vorsehung des höchsten Gottes, welche es durch Alexanders Tod verhütet hatte, daß sich die Waffen beider Weltmächte zum Schaden der Menschheit gekreuzt, nachdem Alexander gleich einem Gestirn vom Aufgang bis zum Untergang gedrungen war und bereits bis nach Italien den Glanz seiner Waffen geworfen hatte [1].

Dem so verstandenen geschichtlichen Werden entspricht die Norm der Gesetze [2] und die Form der Herrschaft, d. i. nach der Definition Plutarchs der Erwerb (und Besitz) der Rechte in einem Staate [3]. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir vor allem das unvollendet gebliebene Buch über die Staatsverfassung der Monarchie, Oligarchie und Demokratie ergänzen. Denn wenn auch (mit Plato) das «Königtum als die vollendetste und bedeutungsvollste aller Regierungsformen» anerkannt [4], jedoch die unbeschränkte Gewaltherrschaft verworfen wird [5] — außer im Falle öffentlicher Not und Drangsal [6] —, so stellt ihr Plutarch gleichwohl die geschichtlich gewordene Oligarchie Spartas [7] und den «Kram aller Regierungsformen», die Demokratie Athens, als sonst noch allein mögliche Verfassungen [8] an die Seite und hält es für schädlich, ohne weiteres die eine oder die andere dieser Regierungsformen preiszugeben [9]; denn das hieße die Politik, das Staatswohl selbst preisgeben, d. i. die Ordnung und Verfassung des Staates, die alle Verhältnisse durchdringt [10].

Wo aber das Königtum besteht, soll sein Träger eher durch die Wahl des Tüchtigsten als durch die Geburt bestimmt werden [11], wenn nicht durch die sorgfältigste Erziehung von frühester Jugend an die Verbindung hoher Geburt und persönlicher Tüchtigkeit gesichert ist [12]. «Denn es schien von Natur aus billig und recht zu sein, daß nur die Besten unter den Besten in einem Staate regierten.» «Vielkaiserei frommt nicht.» [13] Aber Alleinherrschaft, die Ernst und Milde verknüpft, trägt in sich den schönsten Einklang, die höchste

[1] De fortuna Rom. c. 13, B. II 407. Vgl. De Stoicor. repugn. c. 37, B. VI 263.

[2] Solon c. 16 20. De sera numinis vindicta c. 4, B. III 421—422.

[3] An seni respublica gerenda sit c. 11, B. V 39. De unius in republica dominatione c. 2, V 131: *μετάληψις τῶν ἐν πόλει δικαίων.*

[4] An seni c. 11. Caesar c. 28. [5] Camill. c. 18. Sull. c. 31.

[6] De fortuna Rom. c. 2, B. II 385. Compar. Syll. et Lysand. c. 1. Vgl. Caesar c. 28.

[7] Lycurg. c. 5 30 31.

[8] Compar. Solon. et Publicol. c. 2. Dion. c. 53.

[9] Compar. Demetrii et Antonii c. 2. [10] De unius in republ. domin. c. 3.

[11] Compar. Syll. et Lysand. c. 2.

[12] Vita Arat. c. 1. De fortuna Alex. or. I, c. 5, B. II 413.

[13] Anton. c. 82. Praec. reipubl. gerend. c. 17, B. V 98.

Autorität und damit die sicherste Gewähr für das Wohl des Staates [1]. Jedoch wird keine Regierungsform sich nützlich erweisen, wenn sie nicht geleitet ist von den Vorschriften der Vernunft, und diese hinwiederum findet ihre Lehrerin in der Weltweisheit [2].

Damit gelangen wir zum zweiten Gesichtspunkt, dem die Staatsgrundsätze Plutarchs entstammen, dem schließlich auch seine geschichtlichen Betrachtungen, selbst auf Kosten der Wahrheit, dienen müssen: es ist das Gebiet der Ethik. Hier verstummt die rein politische, die Zeitverhältnisse ruhig abwägende Beurteilung. Die Helden Plutarchs dienen einem moralischen Zwecke, und mit diesem fällt auch der Staatszweck zusammen. Politische Betätigung ist ein Werk der Tugend, und zwar der höchsten politischen Tugend. Diese Tugend besteht an und für sich in der Geschicklichkeit oder Wissenschaft, Städte und Länder zu verwalten [3]. Aber diese Geschicklichkeit ist im ethisch-altruistischen Zweck begründet, das Wohl anderer, das Gemeinwohl zu fördern, gleichviel, ob die Verwaltung selbst tatsächlich ausgeübt wird. Daher darf politische Betätigung und Staatsgewalt niemals zu egoistischen Zwecken des materiellen Nutzens oder der Ehre mißbraucht werden [4], und der Staatsmann huldige stets dem Grundsatze: «Nicht für mich selbst habe ich dies aufzubauen, sondern für das Vaterland.» [5] Er hat die eitle Selbstgefälligkeit zu meiden und muß persönliche Kränkungen ertragen können. Die politische Gleichgültigkeit, das *λάθε βιώσας* der Epikureer ähnlich wie Zenos Weltflucht, ist ein Verbrechen gegen «das gemeinsame, öffentliche, allgemein menschliche, vaterländische, wahrhaft politische Interesse» [6]. Vom Wohl des Ganzen hängt ja das Wohl des einzelnen mehr ab als umgekehrt. Denn naturgemäß wird der Teil eher mit dem Ganzen verschlimmert als das Ganze durch den Teil. Das Vaterland muß geliebt und keine Tätigkeit darf als geringfügig erachtet werden, die dem Ganzen dient [7]. Nichts ist schändlicher als bloß für sich zu leben und zu sterben.

---

[1] De monarchia c. 3, V 132. [2] Ebd.

[3] Compar. Aristid. et Caton. m. c. 3. Cato mai. c. 11. Vgl. Nachstädt, De Alexandri fortuna, Berol. 1894, 10. O. Gréard, De la morale de Plutarque, Paris 1866.

[4] Praec. reipubl. gerend. c. 2, B. V 61. Lysander c. 7. Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum c. 1, B. V 1—2.

[5] Praec. reipubl. gerend. c. 15, B. V 93: *Οὐκ ἐμαυτῷ γέ, φημι ταῦτ᾽ οἰκοδομεῖν ἀλλὰ τῇ πατρίδι.*

[6] An seni c. 26, B. V 56. Vita Pyrrhi c. 20. De fortuna Alex. or. I, c. 5, V 415. Adversus Coloten c. 32, B. VI 475. Coriolan. c. 15.

[7] An seni c. 26. Lysander c. 17. Aemil. Paullus c. 3.

Die mächtigste und vortrefflichste Ordnung hat die Glückseligkeit und Tugend des Staates zum Zweck[1].

Ein vernünftig-soziales Wesen ist der Mensch[2]. So führt ihn seine Natur von selbst zur Gründung von Städten und Staaten, zu Gesetz und Wohlwollen und Gerechtigkeit. Und hat Plutarch hierin seine bescheidene Wirksamkeit in Chäronea zunächst im Auge, dem er sich nicht entziehen zu dürfen glaubt, um es nicht «noch kleiner» zu machen, so erstreckt sich seine Sorge auf die Einheit und Wohlfahrt des ganzen weiteren Vaterlandes bei allen berechtigten Sonderinteressen[3]. Er lobt Perikles, weil er die Macht Athens zum Besten Griechenlands zusammenzuhalten bemüht gewesen, während die Spartaner ihren Ruhm lediglich im Eigennutzen ihres Kleinstaates erblickt hätten[4]. Darum beklagt er die Bürgerkriege, welche das Glück von Hellas in seinem Ursprung gewaltsam gehemmt hätten, um das Schwert gegen die eigenen Eingeweide zu kehren, die besten Feldherren seien verbraucht worden bei Leuktra und Mantinea, bei Korinth und in Arkadien[5]. Demetrius wird gerühmt, weil er den gerechten Krieg[6] geführt zur Befreiung von Hellas. Aber diese Grundsätze gelten auch für Rom und allgemein für alle Völker. Der Bürgerkrieg ist in jedem Fall ein Unglück des Staates[7]; er kommt aus unseliger Herrschsucht; und Plutarch empfindet die Tränen des jüngeren Cato nach der Schlacht von Pharsalus nach, als «dieser das Schlachtfeld mit so vielen wackern Bürgern bedeckt sah, die sich gegenseitig erwürgt hatten»[8].

Diesen Blick auf das Ganze nun ermöglicht nach Plutarch die Philosophie. Darum verlangt er sie vor allem neben der Beredsamkeit, Geschichte und Kriegszucht zur Bildung des Herrschers[9], da alle staatsmännische Größe und Erfolge von der Weltweisheit herrühren, während der Mißerfolg im Mangel an philosophischer Bildung liege[10]. Ein eigenes Buch hat unser Schriftsteller der Frage gewidmet, warum die Philosophen mit Herrschern verkehren sollen. Pythagoras, Anaxagoras, Aristoteles, Plato haben ihre hochgestellten Schüler zu den Erfolgen ihres Lebens gebracht. Die Philosophie mildert bei

---

[1] Lycurg. c. 13, 30. Vgl. Cleomenes c. 16; Agesilaus c. 1; Phokion c. 10.
[2] De amore prolis c. 3, B. III 284. An seni c. 14, B. V 43.
[3] Demosthenes c. 2. Lycurg. c. 13.
[4] Agesilaus c. 37. Pericles c. 22. [5] Agesilaus c. 15.
[6] Demetrius c. 8. [7] Caesar c. 57. [8] Cato min. c. 54.
[9] Philopoemen. c. 1. Marius c. 46. Brutus c. 1. Galba c. 1 u. a.
[10] Aratus c. 10. Marius c. 46.

Brutus selbst das Verbrechen des Tyrannenmordes[1]. Im Königtum Numas sieht Plutarch den idealen Bund zwischen Herrscher und Weltweisheit verwirklicht «als einzige Rettung und Erlösung vom Elend der Menschheit»[2]. Anderseits erkennt es Plutarch als die Pflicht des Philosophen, sich den Herrschern zu widmen. Denn die Tugend macht stärker als das Laster, und der Weise ist nicht nur für sich vollkommen und glückselig. Es heißt vielen Gutes erweisen, wenn man diejenigen gut macht, deren viele bedürfen, wenn so die Weltweisheit dem Besten des Staates dient[3]. Jedoch besteht der Unterschied zwischen beiden, daß der Weltweise seinen Geist auf das Schöne und Gute als solches richtet, der Herrscher dagegen wendet seine Kräfte den tatsächlichen Bedürfnissen der Untertanen[4] zu und bedarf deshalb äußerer Mittel, um Wohltaten zu spenden[5]. Und wie Plutarch hier — im Gegensatz zur peripatetischen Schule — den Stoikern folgt, welche die Armut unter die gleichgültigen Dinge gesetzt haben, so entlehnt er ihrer Lehre das höchste Prinzip der Staatsgewalt, die Gerechtigkeit. Während die soziale Anlage den Menschen zur Gründung von Staatsverbänden treibt[6], wurzelt die Gerechtigkeit in der vernünftigen Natur aller Menschen. Ihr müssen alle, auch die Herrscher, dienen, obgleich ihnen selbst alle andern untergeordnet sind[7]. Sie beruht auf dem ungeschriebenen Gesetze, das König ist über alle Sterblichen und Unsterblichen, das in der Seele jedes einzelnen Wache hält und sie niemals ohne Herrschaft läßt[8], das sie zur Gerechtigkeit und hoher sittlicher Tugend antreibt, wodurch die menschliche Gesellschaft erhalten wird, die nur mittels der Familie ihre Wiedergeburt finden kann[9]. Jedes Staatsgesetz muß in ihr seine Richtschnur haben. Aber Plutarch bleibt beim bloßen Gesetz nicht stehen. «Die Gerechtigkeit ist das Ziel des Gesetzes, das Gesetz ein Werk des Herrschers, der Herrscher aber ein Bild Gottes.»[10] Und Gottes Beisitzerin ist die Gerechtigkeit, sie

---

[1] Brutus c. 1.

[2] Numa c. 8 12 20. Vgl. Plato, De republ. V, 18, 473 C.

[3] Ad principem ineruditum c. 5, B. V 17; c. 4, 15.

[4] Numa c. 14. Maxime cum princ. c. 3, V 8. [5] Pericles c. 16.

[6] De amore prolis c. 3.

[7] De fortuna Alex. or. I, c. 12; or. II, c. 1, B. II 424 426. Vgl. Nachstädt 11.

[8] Ad princ. inerud. c. 3, B V. 13 14.

[9] De amore prolis c. 3.

[10] Ad princ. inerud. c. 5, B. V 17.

stammt vom höchsten Gott, ja Gott selbst ist das Recht und die Billigkeit, das edelste, vollkommenste Gesetz[1].

Und hierin erblicken wir den dritten Gesichtspunkt, von dem aus Plutarch die Grundsätze der Staatsphilosophie betrachtet: Gott ist der Urheber der vernünftigen und sozialen Natur des Menschen. Demnach geht alle Herrschergewalt und Gerechtigkeit auf die Gottheit selbst zurück[2]. Von Gott wird die Befähigung zum Herrschen verliehen[3]. Die großen Gesetzgeber von Minos bis Lykurg haben ihre Verfassungen wahrscheinlich von Gott empfangen, bzw. ihre Völker unter den Schutz der Götter gestellt[4].

Schüler Jupiters sind die Herrscher, nicht insofern sie die kriegslustigsten, sondern die gerechtesten sind[5]. Der Fürst ist Gottes Verwalter zur Wohlfahrt seines Volkes, um Gottes Wohltaten auszuteilen, abhängig von dem allmächtigen Wesen, welches auch dem König Herr und Gott ist, Anfang, Mitte und Endziel der Gerechtigkeit[6], und welches alle straft, die die Gerechtigkeit verletzen[7]. Darum ist das Amt des Fürsten ein heiliges, ausgezeichnetes und unverletzliches Amt, durch die feierlichsten Akte der Gottheit gefestigt, durch ihren Segen geweiht, der von oben kommt und erfleht wird[8]. Der Fürst gleicht der Sonne, die allen leuchtet als Bild und Mittlerin Gottes. So ist der Fürst Gottes Ebenbild, indem er durch die Vernunft alles anordnet nach dem Urbild der ewigen Vernunft, die das Weltall aus Unordnung und Verwirrung zu einem wohlgeordneten Ganzen gedeihen ließ, zugleich den Untertanen ein lichtvolles Vorbild[9]. Darum ist die Herrschaft ein Gegenstand sittlicher Verantwortung für das Wohl derjenigen, die dem Fürsten anvertraut sind[10]. Der Gottesglaube ist die Grundlage aller Ordnung, Gesittung, Gerechtig-

---

[1] De Stoicor. repugn. c. 9, B. VI 220. Ad princ. inerud. c. 4, V 15. Vgl. I. D. Bierens de Haan, Plutarchus, Als Godsdienstig Denker, 's Gravenhage 1902, 49.

[2] Numa c. 8. Compar. Num. et Lycurg. c. 1.

[3] An seni c. 23, B. V 53. Lycurg. c. 5.

[4] Numa c. 4. Lycurg. c. 5. Theseus c. 24 25.

[5] Timoleon c. 29.

[6] De def. oracul. c. 48, III 137. Ad princ. inerudit. c. 3, V 13: *ὑπερητεῖν θεῷ πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν.*

[7] Marcell. c. 30. Cicero c. 49. Demetrius c. 42.

[8] Polit. praec. c. 20, V 106. Solon c. 11. Vgl. W. Scherer, Der Gottesbegriff Plutarchs von Chäronea, Progr. Stadtamhof 1908, 18 f.

[9] Ad princ. inerud. c. 5, 17; c. 6, 19; c. 4, 15. Dion c. 11. Brutus c. 1.

[10] An seni c. 23, V 53. De superstitione c. 4 (ed. R. Herscher, Lips. 1872, I 380).

keit und Herrschermacht [1]. Das Heimatgefühl ist ein Stück religiöser Pflicht [2]. Das Vaterland oder nach kretischer Weise «Mutterland» hat auf uns Rechte älterer und höherer Art als die Eltern, die ihre Autorität von Gott haben. Es besitzt nicht nur unsere Körperkraft, sondern selbst unsere Seele und deren Schönheit, Gerechtigkeit, Weisheit und Einsicht [3]. Verrat an ihm unterliegt der Strafe der göttlichen Gerechtigkeit [4]. Es gibt kein Staatswesen ohne Gotteskult. Denn «leichter scheint es mir, eine Stadt zu gründen ohne Erdboden, als daß ein Gemeinwesen fortbestehe, wenn der Götterglaube geschwunden ist». Der Niedergang des Vaterlandes geht darum Hand in Hand mit dem Verfall religiöser und sittlicher Einrichtungen [5], gleichwie seine Größe durch die Wahrung der höchsten Pflichten bedingt ist [6].

Aus solchen, für einen Heiden des sterbenden Altertums bedeutungsvollen Grundsätzen ergeben sich Regeln für die tatsächliche Ausübung und Betätigung der politischen Macht.

Vor allem hat der Herrscher die Beziehung zur Gottheit zu berücksichtigen und soll ihre Verehrung in den Augen des Volkes zu erheben suchen durch den Glanz der Feste, durch öffentliche Sitte und Ehrbarkeit [7]. So wird er am sichersten die eigene Herrschaft befestigen, wird die Gottheit versöhnen, sich ihrer Gnaden versichern, den rohen Sinn des Volkes mildern [8], ja selbst die unüberwindliche Disziplin des Heeres erreichen, die einst Alexander zum Sieg geführt [9]. Und wenngleich alle menschlichen Mittel getäuscht haben, bleibt die Religion der letzte Hoffnungsanker des Staates, der nie versagt [10], die Bürgschaft wahrer Wohlfahrt [11].

Darum verlangt Plutarch Ehrfurcht vor dem Priestertum, namentlich des höchsten Gottes sowie der Vestalinnen [12]. Insbesondere

---

[1] Adversus Coloten c. 31, VI 473. De superstitione c. 4. Praec. reipubl. gerend. c. 30, B. V 120; c. 32, 124 f. Numa c. 8 14. Camill. c. 6. Marcell. c. 4. Fab. c. 4.

[2] Non posse suaviter vivi sec. Epicurum c. 17 19, VI 402. Aemil. Paullus c. 3. Coriolan. c. 25. Fab. c. 2 4. Vgl. Hirzl 18.

[3] An seni c. 17, V 46; c. 24, 54. [4] C. Gracch. c. 15. Timoleon c. 30.

[5] De superstitione c. 4, I. Praec. reipubl. gerend. c. 30, V 120. Advers Colot. c. 30 31, VI 473. Numa, Schluß. Non posse suaviter vivi c. 19, VI 401. Fab. c. 4 5.

[6] Numa c. 8. Pericles c. 6. Fabius c. 2.

[7] Nicias c. 3. Compar. Lycurg. et Num. c. 3. Marcell. c. 4. Aemil. Paullus c. 3. Fabius c. 5. Numa c. 3; c. 8. Lycurg. c. 14. Compar. Lycurg. et Num. c. 3.

[8] Aemil. Paullus c. 3 19. [9] De fortuna Alex. or. II, c. 12, B. II 449.

[10] Fab. c. 2. Coriolan. c. 32, Schluß. [11] Marcellus c. 4.

[12] Maxime cum principibus c. 3, B. V 9. An seni c. 24, 53.

hält er das Sklaventum mit dem Priestertum unvereinbar[1]. Zwar bezeichnet er den Fürsten als König und Priester des Jupiter, als Oberhaupt und Erklärer über die heiligen und bürgerlichen Dinge gesetzt[2]. Allein mit dem eigentlichen Priestertum des Zeus erscheint ihm die Würde und Tätigkeit des Staatsmannes in gleicher Weise unvereinbar[3]. Könnte doch sonst der Fall eintreten, daß religiöse und staatliche Pflichten im gleichen Augenblicke zu erfüllen wären und so notwendig die eine davon leiden, d. i. entweder Gott die ihm schuldige Ehre oder die Bürgergemeinde ihren Vorteil verlieren müßte. Das Priesteramt unterliegt ferner bestimmter Ordnung seiner Tätigkeit, die Staatsgeschäfte hingegen erfordern größere Freiheit der Bewegung, ja selbst Anwendung von Gewalt. Wiederum aber ist das Priestertum dem Staate nützlich, da die Priester nicht nur für sich selbst, für Freunde und Bekannte, sondern gemeinsam für alle Bürger flehen, und sie machen die Götter nicht erst zu Wohltätern, indem dieselben es bereits sind[4].

Ebenso wie aber diese religiös-ethischen Grundanschauungen von der Weltweisheit herrühren, so leitet Plutarch von dieser die eigentlichen Aufgaben und Tugenden des Herrschers ab. Er verlangt nicht so fast fürstliche Abstammung, als fürstliche Gesinnung. Der Tüchtigste, Kraftvollste sei Herrscher[5]. Der königliche Maßstab jeder Herrschertugend ist unbestechliche Gerechtigkeit im Bunde mit der echten politischen (staatsmännischen) Tugend, der mit Sanftmut gepaarten Festigkeit[6]. Den gerechten Fürsten ehrt man nicht bloß wie die Tapferen, man bewundert ihn nicht nur wie den Klugen: man liebt und vertraut ihm vielmehr mit der größten Zuversicht[7]. Jedoch führt die Weltweisheit auch zu andern Herrschertugenden; und darin scheint für Plutarch der eigentliche Vorzug der Monarchie zu bestehen, daß nur sie die vollkommene, in Wahrheit erhabene Tugend aufrecht zu erhalten vermag[8]. Sie macht den Menschen mit sich selbst übereinstimmend und begründet mit der Selbstbeherrschung den Frieden in sich selbst zur Eintracht mit andern[9]; sie bannt den Widerstreit der Begierden mit der Vernunft und zeigt, daß Tugend mächtiger

---

[1] Nicias c. 3. Vgl. Quaestiones Romanae 95 96, B. II 308.

[2] Plutarch selbst war Priester des Apollo in Delphi. An seni c. 17, 46; c. 24, 54.

[3] Quaestiones Romanae 113, II 319.

[4] Maxime cum principibus c. 3, B. V 9: κοινῇ πᾶσιν αἰτοῦνται τοῖς πολίταις.

[5] Polit. praec. c. 10, B. V 78.

[6] Coriolan. c. 1. [7] Cato mai. c. 11.

[8] De monarchia c. 4, V 135. [9] Cum princ. philos. c. 1, V 2.

und stärker als das Laster macht [1]. Sie nimmt die rauhe Schale der Gewalt und läßt den gesunden, der Wohlfahrt des Ganzen dienenden Kern zurück [2]. Sie entlarvt den Schmeichler und offenbart den wahren Freund [3]; sie bewahrt vor ungerechter Begünstigung, vor Selbstüberhebung und endlich vor Selbstvergötterung [4]. Sie weist den Aberglauben der Haruspizien zurück [5], nicht minder wie die stumpfe Resignation des Stoikers im Unglück [6]. Sie schöpft selbst aus Fehlern Gewinn [7]; denn bei wichtigen Dingen keinen Fehler zu begehen, übersteigt die menschliche Kraft, aber die begangenen für die Zukunft zur Belehrung zu benützen, ist die Pflicht des wackern und einsichtigen Mannes [8]. Der Philosophie soll sich der Fürst auch zur Leiterin bei der Erziehung seines Volkes bedienen. Ist ja doch die Erziehung «das bedeutendste und wichtigste Geschäft des Staates», «das festeste Band seiner Kraft» [9], der größte Vorteil, wodurch die menschliche Natur vermöge der Wissenschaft und Unterweisung verfeinert und angeleitet wird, dem Mittelweg zu folgen, alles Übermaß zu meiden [10]; und sie ist es durch die sittliche Kraft der Liebe zum Guten, die sie der Jugend des Volkes einflößt [11]. Die sittlich höchststehenden sind auch die besten Bürger des Staates. Derjenige Staat ist der glücklichste, dessen Bürger miteinander in der Tugend wetteifern [12]. Mit der Unterweisung in den gewöhnlichen Kenntnissen — bei Höhergestellten in den griechischen Wissenschaften —, in den Werken der Kultur, im Ackerbau, Handwerk, in Kunst und Kunstfertigkeit, hat die körperliche Bildung und Abhärtung zur Gewandtheit im Kriege, aber auch die Charakterbildung zu allen bürgerlichen Tugenden — Gehorsam, Gottesverehrung, Tapferkeit, Menschenliebe, nicht zuletzt zur staatsbürgerlichen Betätigung durch sorgfältige Pflege Hand in Hand zu gehen [13]. Für solche Erziehung hat aber der Staat

---

[1] Numa c. 8. Cato min. c. 54. Dion. c. 11. [2] Compar. Nic. et Crass. c. 3.
[3] Polit. praec. c. 13, V 82. [4] Alex. c. 14. Romulus c. 18.
[5] De fortuna Alex. or. I, c. 8, V 418. Dion. c. 2.
[6] Phocion c. 1. De Stoicor. repugn. c. 9, VI 221.
[7] Agis et Cleomenes c. 16. [8] Vita Fabii c. 3.
[9] Compar. Num. et Lycurg. c. 5, Schluß.
[10] Vita Coriolani c. 1. [11] Aemil. Paullus c. 2, Amatorius c. 3, III 399.
[12] Dion. c. 58. Praec. reipubl. gerend. c. 12, B. V 81; c. 13, 87.
[13] Numa c. 5. Aemil. Paullus c. 2. Lycurg. c. 30. Cato mai. c. 3 u. a. Aber An seni c. 11, V 39 (*Ἥγε βασιλεία τελεωτάτη πασῶν οὖσα καὶ μεγίστη τῶν πολιτειῶν*) wird von Volkmann III 220 mit Unrecht auf diesen Gedanken bezogen, insofern hier gerade der Zusammenhang die Königsherrschaft als «vollkommenste Staatsform» (*πολιτεία*) erscheinen läßt, womit freilich auch die mühevollste politische Betätigung verbunden ist.

zu sorgen; er darf sie nicht nur — wie Numa zu dessen Nachteil getan — den Eltern überlassen [1].

Dazu hat er jedoch die Philosophie als Mittel zu gebrauchen. Denn die Tugend des Herrschens sowohl wie des Gehorchens erfordert — außer der gottverliehenen Naturanlage — eine philosophische Erziehung, wodurch «die wilde, ungestüme Hast mit Sanftmut und Menschenliebe gemildert», wodurch die «Gewöhnung an Ordnung, die Beseelung des Heeres mit einem Geiste» am besten erreicht wird. Dem, der zu herrschen versteht, dem leistet das Volk auch am liebsten Gehorsam. Und darin besteht der schönste und edelste Zweck jedweder Herrschergewalt, und das ist der beste Fürst, der seinen Untertanen solche Gesinnungen einflößen, sie zu solchem Leben bestimmen kann [2].

Weil jedoch die Liebe zum Kinde der Ausgangspunkt für die Familie, für die größere Hausgemeinschaft [3], für den Staat, für Gesetz und Gerechtigkeit, endlich auch — wie später Pestalozzi neu bestätigt hat — zur Ehrfurcht vor der Gottheit ist, so hat sich der Staat auch um das Recht der Familie, der Kinder, um die ehelichen Verbindungen der Menschen, das «Heiligtum der Frauen», anzunehmen. Wie dieses im einzelnen zu geschehen hat, desgleichen welche Maßnahmen Plutarch fordert zum finanziellen, militärischen und kulturellen Ausbau des Staates [4] sowie zum Schutz des Familienlebens und der Erziehung [5], nicht zuletzt der «Muttersprache», kann hier nicht ausgeführt werden, so reizvoll es auch sein möchte.

Es genüge, auf das von Plutarch aus seinen philosophischen Grundsätzen geforderte Verhältnis zwischen Herrscher und Volk hinzuweisen. Er verlangt Freiheit des Volkes von Willkürgewalt und willenlosem Zwang, damit es auch im eigenen Interesse der öffentlichen Wohlfahrt diene [6]. Aber auch der Herrscher darf sich nicht

---

[1] Compar. Lycurg. et Num. c. 4. Numa c. 5. Philopoemen. c. 1. An seni c. 12, 41. Vgl. E. Dassaritis, Die Psychologie und Pädagogik des Plutarch, Gotha 1889, 45.

[2] Galba c. 1. Num. c. 20. Lycurg. c. 30.

[3] Crassus c. 2. De amore prolis c. 2, B. III 284, c. 3. Romul. c. 22. Solon c. 18. Camillus c. 2. Compar. Lycurg. et Num. c. 3.

[4] Themistocles c. 4. Pericles c. 16. Crassus c. 2. De fortuna Alex. or. II, c. 1, B. II 417.

[5] Romulus c. 22. Compar. Lycurg. et Num. c. 3. Solon c. 18. Camill. c. 2. Cato mai. 20. De consolatione ad uxorem 10. De fraterno amore c. 21. Vgl. De liberor. educatione c. 20, I. Cato mai. c. 12.

[6] Praec. reipubl. gerend. c. 32, B. V 125. Vgl. Hirzl 21. Agis et Cleomenes c. 16.

zum Sklaven des Pöbels erniedrigen[1]. Es ist unbegreiflich, wie man Plutarch zum Vertreter der absoluten Alleinherrschaft oder umgekehrt zum Verteidiger absoluter Volksfreiheit gestempelt hat, ein Gedanke, der ihm einst die unverdiente Ehre der französischen Revolutionshelden eingetragen hat[2]. Furcht und Hoffnung sind die beiden Hauptmittel des Herrschers zur Behandlung des Volkes: die Furcht, wodurch er den Übermut desselben niederhält, die Hoffnung, wodurch er wohlwollend allen berechtigten Wünschen entgegenkommt, allen Zutritt läßt und wodurch er sie in den Tagen der Trübsal tröstet und aufrichtet[3]. Und nichts muß ihm so sehr am Herzen liegen als die Handhabung der Gerechtigkeit gegen alle[4]. Eine soziale Schichtung der Stände wird und muß es geben; die Vollkommenheit des Staatsganzen verlangt es[5]. Der Herrscher soll aber auf den Ausgleich zwischen arm und reich hinwirken[6], er soll für beständige Arbeitsgelegenheit der Untertanen sorgen, denn Müßiggang oder Zügellosigkeit zerrüttet die Seele[7]; insbesondere soll der Mittelstand Gerechtigkeit erfahren und in seinem Bestand erhalten werden[8]. Wohltuend berührt uns die Polemik gegen Iason von Pherä, der nur in großen Dingen Gerechtigkeit fordert, während Plutarch gerade in der gerechten Sorge für das Unbedeutende und für die Kleinen die höchste Bewährung der Tugend des Staatsmannes erblickt[9].

Gleich verschiedenen Ständen muß es auch verschiedene Parteien im Staate geben. Es wäre nicht nützlich, wenn alle wie auf Verabredung eine und dieselbe Meinung teilten[10]. Jedoch sollen sie durch gegenseitigen Gedankenaustausch geeinigt werden und bei allem Ehrgeiz und gegenseitigem Wetteifer alle dem Gemeinwohl dienen. So führt ja auch in der Natur die Notwendigkeit der Gegensätze zur Harmonie des Weltalls[11]. Der Bürgerkrieg aber ist das Verwerflichste, höchstens durch die Notwendigkeit des Gegensatzes gemildert[12]. In anziehender Weise werden wir in das Parteigetriebe im römischen

---

[1] Nicias c. 5. Compar. Thes. et Rom. c. 2. [2] Vgl. Hirzl 163 ff.

[3] Compar. Pericl. et Fab. c. 1. Pericles c. 15; c. 18. Phocion c. 1. Demetrius c. 30.

[4] Demetrius c. 42.

[5] Lycurg. c. 4. Theseus c. 24. Compar. Lycurg. et Num. c. 1.

[6] Cicero c. 11.

[7] An seni c. 16, V 45: ψυχὴ ἀνιεμένη ῥήγνυται.

[8] Cato mai. et Arist. c. 3.

[9] Aemil. Paullus c. 3. Praec. reipubl. gerend. c. 24, B. V 110. Crassus c. 3.

[10] Praec. reipubl. gerend. c. 16, B. V 97. [11] Agesilaos c. 5.

[12] Caesar c. 66, Schluß; c. 46 63.

Staat eingeführt und belehrt, wie solche Gegensätze nicht in der Weltanschauung wurzeln, sondern gewöhnlich in der hervorragenden Persönlichkeit eines Bewerbers um die höchste Gewalt [1]. Der Herrscher aber müsse über den Parteien stehen, und gerade dieser Gedanke neben dem ethischen (s. o.) ist für Plutarch ausschlaggebend zur Forderung der Monarchie. Nur in der Unabhängigkeit vom Parteigetriebe, von der Gunst oder Ungunst der Volksleidenschaften kann der Herrscher die im Innern klaffenden, oft so engherzigen Gegensätze ähnlich wie in der Musik vereinigen, ohne sich der Gunst des augenblicklichen Vorteils fügen zu müssen [2]. Er muß sich mit dem Bewußtsein begnügen, daß er dem Vaterlande Gutes erwiesen, und darf nicht nach äußeren Ehrungen geizen [3], deren Übermaß der schlechteste und unsicherste Beweis von der Liebe der Völker gegen ihre Fürsten sei; deshalb sehen verständige Fürsten nicht auf Gemälde und Statuen und Vergötterungen, sondern auf ihre Werke und Taten [4]. Dadurch kann der Herrscher schließlich jene Gegensätze einigen, um dem gemeinsamen Feind nach außen wirksam zu begegnen. So kann er zuletzt zum Friedensstifter zwischen den Ständen und Parteien, ja auch zwischen den Feinden werden und damit das schönste Glück des Staates begründen [5]. Wer aber Frieden stiftet, ist ein Liebling der Götter, gleichwie die Liebe zum Frieden ein göttliches Gut [6].

Diese Friedensliebe führt Plutarch über die Grenzen seiner Heimat hinaus. Er sieht sein geliebtes Vaterland nach dem Untergang des «letzten Hellenen» Philopömen [7] unaufhaltsam, wenn auch langsam verfallen und sich auflösen in das gewaltige Römerreich. Aber auch vom letzteren fühlt er, wie es in seinen Grundfesten wankt durch sittliche Fäulnis [8] und die Kämpfe der Parteien. Jedoch über den Trümmern hellenischer Größe und römischer Kaiserherrlichkeit ahnt er einen Frühlingsmorgen sittlicher Eintracht und

---

[1] Crassus c. 7. Volkmann (III 228) meint, Plutarch habe die Bedeutung der Parteikämpfe jener Zeit nicht erkannt.

[2] Nicias c. 2. Agesilaos c. 15. Themistocles c. 9. De unius in republ. domin. c. 3, B. V 131; c. 4, 132. De fortuna Alex. or. I, c. 3, B. II 415; or. II, c. 1, 428.

[3] Agesilaus c. 1. An seni c. 5, V 29. [4] Demetrius c. 30.

[5] Numa c. 5. Pericles c. 25.

[6] Nicias c. 9. Praec. reipubl. gerend., Schluß, B. V 127—128. De Pythiae oraculis c. 28, B. III 64—65; c. 29. Phocion c. 10. Compar. Nic. c. 2: *ὁ τῆς εἰρήνης ἔρως θεῖον.*

[7] Philopoemen c. 1 17. Brutus c. 44. Vgl. Hirzl 22 73.

[8] Alexander or. I, c. 7, 325; c. 9, 329; c. 12, 337.

allgemeinen Friedens der Völker[1], die in Anerkennung der Menschenrechte und im großherzigen Austausch der Kulturgüter immer mehr erstarken, um schließlich, ob sie wollen oder nicht, die Aufgabe zu erfüllen, welche eine höhere Macht, d. i. Gottes Vorsehung, jedem einzelnen zugewiesen hat[2].

---

[1] De Iside et Osiri c. 47, B. II 520: *ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι.* Praec. reipubl. gerend. c. 24, B. V 110—111. De fortuna Rom. c. 10, B. II 400—401. De fortuna Alex. or. I, c. 9; or. II, c. 11, II 419 446. Hirzl 160.

[2] Timoleon c. 14. Camill. c. 6. Demosthenes c. 19. Pompeius c. 75. Marcellus c. 30. De fortuna Roman. c. 1, II 383; c. 9, 396.

Friedrich der Große über den Staat.

Von Stephan Schindele.

«Un prince est le premier serviteur et le premier magistrat de l'État.»
(Frédéric le Grand, Mémoires de Brandebourg, 1751, I 123.)

Was Friedrich II., König von Preußen, über den Staat gedacht und geschrieben, findet sich zerstreut in den 28 Bänden seiner Werke[1]. Was hier folgt, kann bei beschränktem Raum und überreichem Material nur eine Skizze, kein ausgeführtes Gemälde sein. Und nur in herabgestimmtem Grade kann davon das Wort des Famulus Wagner im «Faust» gelten:

«Verzeiht! Es ist ein groß Ergetzen,
Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,
Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht,
Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht.»

«Wir finden», sagt Friedrich der Große in dem «Versuch über die Regierungsformen»[2], «wenn wir in die entfernteste Vergangenheit zurückgehen, daß die Völker . . . ein Hirtenleben führten und keinen gesellschaftlichen Körper bildeten. . . . Diese Völker lebten in isolierten Familien, bevor sie sich sammelten und vereinigten. . . . Man ist erstaunt, wenn man sich vorstellt, wie das Menschengeschlecht so lange in einem tierähnlichen Zustande (état d'abrutissement), und ohne eine Gesellschaft zu bilden, lebte; und man sucht begierig nach dem Grund, der es veranlaßte, sich zu einem Volkskörper zu vereinigen. Ohne Zweifel waren es die Gewalttätigkeiten und Räubereien anderer benachbarter Horden, welche in diesen isolierten Völkerschaften (peuplades isolées) den Gedanken entstehen ließen, sich mit andern Familien zu verbinden, um ihre Besitzungen durch wechselseitige Verteidigung sicherzustellen. Daraus entstanden die Gesetze, welche die Gesellschaften lehren, das Allgemeinwohl dem Privatwohl

---

[1] Oeuvres de Frédéric le Grand, éd. J. D. E. Preuss, Berlin 1846—1857, R. Decker.

[2] Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains, 1777; Oeuvres éd. Preuss IX 195 f.

vorzuziehen. Von nun an wagte es niemand mehr, ohne Strafe befürchten zu müssen, sich fremden Eigentums zu bemächtigen, das Leben seines Nachbarn anzutasten; Frau und Gut des Nächsten mußten als geheiligte Objekte respektiert werden; und wenn die ganze Gesellschaft angegriffen wurde, mußte jeder zu ihrer Rettung herbeieilen. Die große Wahrheit: Handle gegen die andern, wie du wünschest, daß sie sich gegen dich betragen, wurde das Prinzip der Gesetze und des Gesellschaftsvertrages (pacte social); daraus entstand die Liebe zum Vaterland als dem Asyl unseres Glücks. Da aber diese Gesetze weder aufrecht erhalten noch ausgeführt werden konnten ohne einen Wächter (surveillant), der sich beständig damit befaßte, so entstanden Obrigkeiten (magistrats), welche das Volk wählte, und denen es sich unterwarf. Man präge es sich wohl ein, die Erhaltung der Gesetze war der einzige Grund, der die Menschen veranlaßte, sich Obere (supérieurs) zu geben; denn darin liegt der wahre Ursprung der Souveränität (qu'on s'imprime bien que la conservation des lois fut l'unique raison qui engagea les hommes à se donner des supérieurs). Diese Obrigkeit war der erste Diener des Staates (ce magistrat était le premier serviteur de l'État). Wenn diese entstehenden Gesellschaften von ihren Nachbarn etwas zu fürchten hatten, so bewaffnete die Obrigkeit das Volk und eilte zur Verteidigung der Bürger herbei.»

Durch einen «Gesellschaftsvertrag» also ist Staat und Gesetz entstanden. Die gleiche Ansicht wiederholt Friedrich der Große in den «Briefen über die Vaterlandsliebe»[1]: «Die menschliche Gattung kann isoliert nicht bestehen; die barbarischesten Völker sogar bilden kleine Gemeinschaften (communautés). Die zivilisierten Völker, welche der Gesellschaftsvertrag (pacte social) vereinigt, schulden sich gegenseitig Hilfe; ihr eigenes Interesse will es, das allgemeine Wohl fordert es; sobald sie aufhören würden, sich gegenseitig zu helfen und einander zu unterstützen, ergäbe sich eine totale Verwirrung, wobei jeder einzelne verlöre. Es ist dies keine neue Maxime; sie hat vielmehr allen alten Republiken zur Grundlage gedient.»

Der Ausdruck «pacte social» geht wohl auf Rousseau zurück, der sowohl in «Du contrat social»[2] wie im «Émile»[3] vom pacte social (neben contrat social) spricht. Rousseaus «Contrat social» wird vom König nicht zitiert; wohl aber wissen wir, daß er im Februar 1763

---

[1] Lettres sur l'amour de la patrie, 1779, IX 215.
[2] l. 1, ch. 6. [3] l. 5.

den «Émile» las[1]. Der Gedanke des Gesellschaftsvertrages aber findet sich bei Friedrich schon lange vor dem 1762 erschienenen Rousseauschen «Contrat social«. In den «Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe»[2] heißt es: «Der Rang, auf den die Fürsten so eifersüchtig sind, die Erhebung derselben ist nur das Werk der Völker; . . . diese Tausende haben sich nicht dazu einem einzelnen unterworfen, um die Märtyrer seiner Launen, der Spielball seiner Einfälle zu sein; sondern sie haben denjenigen aus ihrer Mitte gewählt, den sie für den gerechtesten hielten, um sie zu regieren; den besten, um ihnen ein Vater zu sein; den menschenfreundlichsten, um ihnen im Unglück Teilnahme und Hilfe zu gewähren; den tapfersten, um sie gegen ihre Feinde zu verteidigen; den verständigsten, um sie nicht in verderbliche Kriege zu verwickeln; kurz denjenigen, der sich am besten eignete, den Staatskörper zu vertreten und aus der obersten Gewalt eine Stütze für Recht und Gesetz, nicht aber ein Mittel zur straflosen Verübung von Verbrechen und zu einer tyrannischen Regierung zu machen.» Friedrich wird die Ansicht, der Staat beruhe auf einem Vertrage, wohl aus Locke geschöpft haben, den er unter allen Philosophen am höchsten schätzt, nachdem Leibniz und Wolff unter Voltaires Einfluß die Huld des enthusiastischen Kronprinzen eingebüßt hatten. Locke nun lehrt[3]: «Der Staat ist ein zur Sicherung des Eigentums eingegangener Vertrag, durch welchen die Paziszierenden auf das natürliche Recht, sich alles anzueignen und den Angreifer ihres Eigentums selbst zu bestrafen, verzichten und sich der durch die Majorität ihren Willen aussprechenden Gemeinschaft unterwerfen; natürlich nur unter der Voraussetzung, daß das Wohl aller der leitende Gesichtspunkt beim Staatsleben werde.»[4] Hobbes, der für Friedrich allenfalls noch als Quelle für den Vertragscharakter des Staates in Betracht kommen könnte, wird nicht erwähnt, ebensowenig S. Pufendorf, H. Grotius oder F. Suarez u. a. Machiavelli, der im Grunde das gleiche lehrt[5], war dem König bekannt, der dem «Fürsten» desselben seinen «Antimachiavel» und seine «Réfutation»[6] entgegenstellte.

Daß die Anschauung, der Staat sei durch freien und willkürlichen Vertrag entstanden, nicht der organisch-teleologischen Weltanschauung, sondern der mechanisch-atomistischen entstammt, braucht

[1] Brief an die Herzogin Luise Dorothea von Sachsen-Gotha, XVIII 216.

[2] 1738, VIII 25. [3] Treatises on Government (1689).

[4] Erdmann, Geschichte der Philosophie II[4] 101.

[5] Discorsi I 2. [6] 1740, VIII.

kaum gesagt zu werden. Letztere aber kam im aufgeklärten Jahrhundert Friedrichs des Großen immer mehr zur Herrschaft. Ihr gilt Recht und Staat ebenso wie die Sittlichkeit als ein künstliches, konventionelles Produkt der menschlichen Entwicklung, als ein Erzeugnis der Willkür, das gegebenenfalls ebenso willkürlich wieder geändert oder gar aufgehoben werden kann. Schon die griechischen Sophisten hatten behauptet, alles das sei *θέσει*, durch willkürliche Satzung entstanden, nicht aber *φύσει*, von Natur aus vorhanden. Nach der organischen oder genauer theistisch-teleologischen Weltanschauung aber hat Staat und Recht wie Sittlichkeit weit tiefere Wurzeln. «Der Staat ist ursprünglich in die sittliche Ordnung eingeschlossen und in seiner Bestimmung und seinen wesentlichen Bestandteilen der Willkür der einzelnen entzogen. Die Menschen sollen sich zu einem Staate zusammenschließen. Sie sind von Natur für das Leben in der Gemeinschaft bestimmt, und die von ihnen in gemeinsamer Tätigkeit zu lösenden Aufgaben verlangen größere, eine Vielheit von Familien in sich befassende Verbände. Staat und Recht gehören aufs engste zusammen; beide sind erforderlich, damit menschliches Gemeinschaftsleben seinen geordneten Verlauf gewinnen und die Menschheit auf den verschiedenen Punkten der Erde zur Entfaltung ihrer Kräfte, zur Unterwerfung der Natur und Erzeugung aller Kulturwerte in Wirtschaft und Technik, in Wissenschaft und Kunst gelange.»[1] Nach der teleologischen Auffassung ist der Staat «ein in die sittliche Ordnung eingeschlossener Menschheitszweck», steht «das Recht innerhalb der sittlichen Ordnung»[2]. Diese organische Auffassung des Staates hält die richtige Mitte ein zwischen zwei Extremen: der Staatsverachtung und der Staatsvergötterung, dem einseitigen Individualismus und Atomismus und dem einseitigen Universalismus und Kollektivismus. Der einzelne ist zwar auf das Allgemeine und Ganze hingeordnet, soll aber von demselben nicht verschlungen werden, sondern relative Selbständigkeit und eigenen Wert behalten, trotz und durch die Einordnung in den Staat.

Friedrich der Große verhehlt sich übrigens selber das Bedenkliche nicht, das der Vertragstheorie anhaftet. «Sie sprechen mir von einem Gesellschaftsvertrag; niemand hat ihn mir gelehrt; wenn dieser Vertrag existiert, so habe ich ihn niemals unterzeichnet.» Dieser Einrede hält Friedrich entgegen: «Dann ist das die Schuld Ihrer

---

[1] G. Frhr v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft (1906) 70.

[2] Ebd. 45 69 f.

Eltern; Ihre Erzieher hätten einen so wichtigen Artikel nicht vernachlässigen dürfen. Aber wenn Sie nachgedacht hätten, so wären Sie selber darauf gekommen.»[1] Ob damit wohl einem anarchistischen Staatsverneiner wirksam begegnet wird? Derselbe würde mit Max Stirner erklären: «Das Gesamtwohl kümmert mich nichts; das Gemeinwohl als solches ist eben nicht mein Wohl, sondern nur die äußerste Spitze der Selbstverleugnung und so Verkennung des wirklichen Sachverhaltes. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist kein Allgemeines, sondern ist einzig, wie ich einzig bin.» Wenn der Staat nur in einem Vertrage wurzelt, so ist er stets von solchen bedroht, die den Vertrag nicht anerkennen. «Den Sturz der griechischen und römischen Republiken kann man nur Bürgern zuschreiben, die, durch ihre Leidenschaften verblendet, ihr Sonderwohl dem Interesse des Vaterlandes vorzogen, den Gesellschaftsvertrag brachen und als Feinde der Gemeinschaft handelten, der sie angehörten.»[2] Nach der Vertragstheorie ist die Majorität ausschließlich maßgebend, und von dieser hat Friedrich, seiner pessimistischen Anschauung vom Menschen gemäß, eine sehr geringe Meinung. «Le grand nombre d'imbéciles doit donc probablement prévaloir sur le petit nombre de ceux qui pensent et qui savent faire usage de leur raison.»[3] «Auf zwei Leute von Geist kommen tausend Dummköpfe.»[4] Recht und Staat als solche in atomistisch-mechanistischer Weise ausschließlich auf einen Vertrag gründen wollen, dürfte nicht viel anderes heißen als «mit einem Netze den Wind fangen» oder «in ein durchlöchertes Faß schöpfen» wollen, um einen auf Plutarch[5] zurückgehenden Vergleich zu gebrauchen. Der Verfasser des «Systems der Natur» hatte ausgeführt, die Untertanen sollten ihr Recht zur Absetzung der Fürsten ausüben, wenn sie mit denselben unzufrieden seien. Friedrich in seiner «Kritik des Systems der Natur»[6] weiß dem im Grunde wenig Prinzipielles entgegenzusetzen, sondern begnügt sich mit der Erklärung, eine solche Absetzung sei faktisch unmöglich; ein Wahlreich würde erst recht viele Unzukömmlichkeiten mit sich führen, wie man an Polen sehe. Der König, hier wie in manchen andern Punkten der Zeitströmung nachgebend,

[1] Lettres sur l'amour de la patrie, 1779, IX 235 238. [2] Ebd. IX 216.
[3] Friedrich an d'Alembert, 1782, XXV 236.
[4] An Voltaire, 1760, XXIII 79.
[5] Moralia, ed. Bernardakis VII 463.
[6] 1770, IX 166.

hält die Vertragstheorie für unbedenklich und weiß ihr sogar gute Seiten abzugewinnen. Er leitet nämlich daraus die strenge Pflicht der Bürger und der Fürsten gegen den Staat ab. «Der Gesellschaftsvertrag (pacte social) ist eine stillschweigende Übereinkunft (convention tacite) aller unter derselben Regierung stehenden Bürger, welche dieselben verpflichtet, mit dem gleichen Eifer zu dem allgemeinen Wohl des Gemeinwesens beizutragen. Daraus entspringen die Verbindlichkeiten der einzelnen; alle sollen sich, nach Maßgabe ihrer Mittel, Talente und ihrer Geburt, das Beste des gemeinsamen Vaterlandes angelegen sein lassen und dazu beihelfen. Das Bedürfnis der Selbsterhaltung und der eigene Nutzen verpflichten das Volk, für das Wohl der Mitbürger zu arbeiten, zum eigenen Vorteil.»[1] Und nicht bloß der Bürger, sondern ebensosehr der Fürsten. «Il se trouve que le souverain, bien loin d'être le maître absolu des peuples qui sont sous sa domination, n'en est lui-même que le premier domestique.»[2] Die gleiche Ansicht vom Fürsten als dem ersten Diener des Staates, die für Friedrichs Staatsauffassung bezeichnend ist, wird ungewöhnlich oft ausgesprochen. «Un prince est le premier serviteur et le premier magistrat de l'État; il lui doit compte de l'usage qu'il fait des impôts.»[3] Der Fürst sei nur «le chef ou le premier ministre» des Volkes[4]. Der Fürst sei «der erste Beamte (le premier magistrat) des Volkes und müsse das Gut des letzteren so haushälterisch verwalten wie ein Vormund das seines Mündels»[5]. «Der Fürst muß sich oft erinnern, daß er ein Mensch ist wie der geringste seiner Untertanen; wenn er der erste Richter, der erste General, der erste Finanzbeamte, der erste Minister der Gesellschaft ist, so ist er dies nicht, bloß um zu repräsentieren, sondern um diese Pflichten zu erfüllen. Er ist nur der erste Diener des Staates (le premier serviteur de l'État), verpflichtet, mit Rechtschaffenheit, Weisheit und vollständiger Uneigennützigkeit zu handeln, als ob er jeden Augenblick seinen Bürgern über seine Verwaltung Rechenschaft ablegen müßte.»[6]

In keinem Falle aber haben die Fürsten nach Friedrich ihre Gewalt von der göttlichen Autorität; noch weniger sind sie Stellvertreter

---

[1] Lettres sur l'amour de la patrie, IX 227. [2] Antimachiavel, 1740, VIII 65.

[3] Mémoires de Brandebourg, 1751, I 123.

[4] Apologie de ma conduite politique, 1757, XXVII c 279.

[5] An die Kurfürstin Maria Antonia von Sachsen, 1766, XXIV 109.

[6] Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains, 1777, IX 208.

der Gottheit (représentants de la Divinité), wie Holbach gegenüber in der «Kritik der Schrift über die Vorurteile» [1] zugestanden wird. Nichtsdestoweniger finden sich bei Friedrich dem Großen vereinzelte Annäherungen an die organische und christliche Auffassung von Staat und Gesellschaft, wonach «ihr beiderseitiges Lebensprinzip die Solidarität ist, d. i. die Hingabe des einzelnen an das Ganze, des Ganzen für das einzelne»[2]. «Die Natur hat uns sicherlich nicht dazu geformt, daß wir uns in dieser Welt gegenseitig austilgen, sondern dazu, daß wir uns in den gemeinsamen Nöten beistehen. Unglück, Krankheit und Tod verfolgen uns ohne Unterlaß; und da ist es Wahnsinn im höchsten Grade, die Ursachen unseres Elendes und Verderbens noch zu vermehren.»[3] Schon 1737 schrieb Voltaire seinem kronprinzlichen Verehrer Friedrich: «L'homme a reçu tout ce qu'il faut pour vivre en société, de même qu'il a reçu un estomac pour digérer, des yeux pour voir, une âme pour juger.»[4] Und Friedrich erklärt gegenüber Voltaire: «C'est ce qui fait véritablement la force des États, lorsqu'un même zèle anime tous les membres, et que l'intérêt public devient l'intérêt de chaque particulier.»[5] Im «Antimachiavel»[6] und noch deutlicher in der «Réfutation de Machiavel»[7] sagt Friedrich: Es gibt zwei Klassen von Fürsten: solche, welche alles mit ihren eigenen Augen sehen und ihre Staaten selbst regieren, und solche, welche sich auf die Treue ihrer Minister verlassen und sich von fremdem Einfluß regieren lassen. Jene sind die Seele ihrer Staaten; sie tragen allein die ganze Last der Regierung, wie Atlas die der Welt; sie leiten die inneren wie die äußeren Angelegenheiten; alle Verordnungen, Gesetze und Erlasse gehen von ihnen aus; sie sind in einer Person die höchsten richterlichen, militärischen und Finanzbeamten, kurz alles, was mit dem Staatswesen zusammenhängt. Sie haben, wie Gott seinen Willen durch die himmlischen Geister ausführen läßt, arbeitsame und scharfsichtige Geister zur Ausführung ihrer Absichten, zur Verwirklichung ihrer großen Pläne im einzelnen und kleinen. Die Minister sind nur Werkzeuge

---

[1] 1769, IX 151.

[2] J. J. Roßbach, Geschichte der Gesellschaft VIII (1875) 224; bei H. Pesch, Nationalökonomie I 74.

[3] Frédéric le Grand, Avant-propos sur la Henriade, 1739; Oeuvres de Voltaire éd. Moland VIII 27.

[4] Oeuvres de Frédéric le Grand, Voltaire à Frédéric, 1737, XXI 99.

[5] A Voltaire, 1743, XXII 139. [6] VIII 139 f.

[7] 1740, VIII 272.

in der Hand eines geschickten und weisen Meisters. Die Fürsten der zweiten Klasse dagegen versinken durch ihre Unfähigkeit oder Gleichgültigkeit in eine solche Lethargie, daß der Staat nur durch die Klugheit und Tatkraft eines fähigen Ministers aus der Ohnmacht erweckt werden kann, in welche die Schwäche seines Herrschers ihn versetzt. In diesem Falle ist der Fürst nur das Werkzeug seines Ministers, ein Phantom der königlichen Majestät, das für den Staat ebenso unnütz ist, wie der Minister ihm unentbehrlich ist. «Das Volk ist der Körper, dessen Seele die Fürsten sind.»[1] «Ich wiederhole es, der Souverän repräsentiert den Staat; er und sein Volk bilden nur einen Leib, der nur so weit glücklich sein kann, als Eintracht sie einigt. Der Fürst ist für die Gesellschaft, die er regiert, das, was der Kopf für den Körper ist; er muß für die ganze Gemeinschaft sehen, denken und handeln, um ihr alle Vorteile zu verschaffen, deren sie fähig ist. Soll die monarchische Regierungsform über die republikanische den Sieg davontragen, so muß für den Fürsten gelten: tätig und unbescholten sein und alle Kraft zusammennehmen, um seine Stellung auszufüllen.»[2] In der «Abhandlung über die Gründe, Gesetze einzuführen oder abzuschaffen»[3], wird ausgeführt, daß wahrscheinlich die Familienväter die ersten Gesetzgeber gewesen sind. Die Familien vereinigten sich zu Städten, diese zu Staaten. Das wäre ein Hinweis auf den eigentlichen Ursprung des Staates, wird aber nicht weiter verfolgt. Sagt ja auch Rousseau, der die unorganische Ansicht vom Gesellschaftsvertrag als der Wurzel des Staates populär machte: «Die Familie ist, wenn man will, das erste Vorbild der politischen Gesellschaften; das Oberhaupt (chef) ist das Abbild des Vaters, das Volk ist das Abbild der Kinder, und da alle gleich und frei geboren sind, so vereinigen sie ihre Freiheit nur zu ihrem Nutzen.»[4] «Der Souverän», sagt Friedrich[5], «ist eigentlich das Haupt einer Familie von Bürgern, der Vater seiner Völker.» «Die Natur oder die Vorsehung hat es weise eingerichtet, daß die Gesellschaft sich durch gegenseitige Dienstleistungen erhält und daß die Tugend zum Bande zwischen den Menschen wird. Nur sich selber lieben, gleichgültig gegen Wohl- oder Übelergehen (anderer) sein heißt ein schlechter

[1] Antimachiavel VIII 162.
[2] Essai sur les formes de gouvernement, 1777, IX 200.
[3] Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois, 1750, IX II 25.
[4] Contrat social l. I, ch. 2; Oeuvres de Rousseau II, éd. Basle 1793, 6.
[5] Essai sur les formes de gouvernement IX 209.

Bürger und ein Rebell gegen die Natur sein.»[1] Als Friedrich ein Bündnis mit Frankreich betrieb zur Ausschaltung Schwedens, schrieb er: «Je suis bien aise de remplacer les Suédois, qui étaient autrefois les alliés favoris de la France; à présent, c'est un corps sans âme; pour moi, j'en ai une, et l'on en sera content.»[2] Er erwähnt selber «das schöne und so bekannte Gleichnis des Menenius Agrippa» von dem Magen und den Gliedern des menschlichen Leibes, womit derselbe die ausgewanderten Plebejer zur Rückkehr nach Rom bewogen haben soll[3].

Das sind alles Gedankengänge, die nicht der mechanisch-atomistischen Auffassung von Staat und Gesellschaft, sondern der organisch-teleologischen entstammen, wenn auch in absolutistischer Ausprägung. Schon die alten Pythagoreer sagten: «Die lebenden Körper hält das Leben zusammen, und sein Grund ist die Seele; den Kosmos hält die Harmonie zusammen, und ihr Grund ist Gott; die Familien aber und Staaten hält der Gemeinsinn zusammen, und ihr Grund ist das Gesetz.»[4] Noch deutlicher tritt der organische Untergrund zu Tage in Friedrichs «Briefen über die Vaterlandsliebe». «Vergleichen wir einen Staat mit dem menschlichen Leibe. Seine Gesundheit, Stärke und Kraft ist die Folge der einheitlichen (unanime) Tätigkeit und Zusammenwirkung (concours) aller seiner Teile. . . . Dieser Leib, das ist der Staat; seine Glieder, das sind Sie [der Adressat] und alle Bürger, die ihm angehören. Sie sehen also, daß jedes Individuum seine Aufgabe erfüllen muß, damit die allgemeine Masse gedeihe. Wer im Staate nicht mitarbeitet, ist ein gelähmtes Glied (membre paralytique) dieses Körpers.»[5] «Die guten Monarchien, deren Verwaltung mild und weise ist, bilden heutzutage eine Regierungsform, welche der Oligarchie näher steht als dem Despotismus; es sind die Gesetze allein, die in ihnen regieren (ce sont les lois seules qui règnent). . . . Man denke sich die Zahl der Personen, die im Rate der Fürsten, in der Justiz- und Finanzverwaltung, im auswärtigen Dienst, im Handels- und Verkehrswesen, in der Armee, in der inneren Verwaltung verwendet sind; man nehme dazu jene, welche in den Provinzialständen Sitz und Stimme haben: sie alle haben teil an der souveränen Gewalt. Der Fürst ist daher kein Despot, der bloß seiner Laune folgen

---

[1] An seine Schwester Wilhelmine, Markgräfin von Bayreuth, 1753, XXVII a 238.
[2] A M. Dusmesnil, 1744, XXVII c 284. [3] Antimachiavel VIII 130.
[4] Fragment des Okellos (Stob., Ecl. phys. 13, 32). [5] IX 222 f.

dürfte (le prince n'est donc pas un despote, qui n'a pour règle que son caprice). Er muß als der Mittelpunkt angesehen werden, in den alle vom Umkreis aus gezogenen Radien einmünden. Diese Regierungsform gewährt für die Beratungen das Geheimnis, an dem es den Republiken fehlt; da die verschiedenen Zweige der Verwaltung in einer Hand liegen, werden sie, wie die römischen Viergespanne, in derselben Linie geführt und wirken miteinander zum Vorteil des Gemeinwesens zusammen. Ferner findet man in den Monarchien, wenn ein kraftvoller Herrscher (souverain ferme) an ihrer Spitze steht, stets weniger Sonderbestrebungen und Parteigeist (esprit de parti et de faction) als in den Republiken, welche nicht selten durch die Eifersucht und die Stärke (briguent et cabalent) einzelner Bürger zerrissen werden, die sich gegenseitig zu stürzen suchen.... Ein gut regiertes Königreich muß einer Familie gleichen, deren Vater der Souverän ist, deren Kinder die Bürger; sie teilen miteinander Gutes und Böses, denn der Fürst kann nicht glücklich sein, wenn sein Volk im Elend lebt. Ist diese Verbindung wohl gekittet (cimentée), so erzeugt die Pflicht der Dankbarkeit gute Bürger, weil dieselben mit dem Staate zu innig verbunden sind, um sich von ihm trennen zu können; sie hätten dabei ja alles zu verlieren und nichts zu gewinnen.»[1] Ein Staat wie ein Organismus, ein Königreich wie eine große Familie! Läßt sich ein Organismus wirklich restlos mechanisch-materialistisch erklären, und eine Familie lediglich atomistisch-individualistisch? Hat eine Familie nicht tiefere Wurzeln als einen kündbaren Vertrag, durch welchen nach Friedrich der Staat entstanden ist? In den gleichen «Briefen über die Vaterlandsliebe», die zunächst an den preußischen Adel gerichtet sind, stellt der König seinen Lesern vor, jeder rechtschaffene Mann müsse sich als solcher denen nützlich machen, mit welchen der Gesellschaftsvertrag ihn verbinde[2]; nur unter dieser Bedingung habe man Anspruch auf Achtung und unsterblichen Ruhm[3]; jeder finde sein eigenes Wohl viel zu fest mit dem seines Landes verknüpft, um nicht mit seinen persönlichen Interessen von dem Zustande desselben abzuhängen; man habe nicht nur sich selbst zu lieben und bloß an sich zu denken, sondern auch an das Beste der Menschheit; es müsse jeder einzelne Teil des Staatskörpers seine Aufgabe erfüllen, damit das Ganze gedeihe und er selbst nicht die traurige Rolle eines gelähmten Gliedes spiele.... «Wenn das Vaterland alles für euch tut, werdet ihr nichts für das

---

[1] IX 216 ff. [2] IX 221. [3] IX 220.

Vaterland tun?[1] . . . Jeder Bürger, gleichviel wessen Berufes und Standes, muß seine Aufgabe erfüllen, dann arbeitet er für das Gemeinwohl. Diese verschiedenen Zweige vereinigt und zum gleichen Zwecke verbunden, bewirken das Glück des Staates, das Glück, die Dauer und den Ruhm der Reiche.»[2] Dies erinnert an Platon: «Wir gründen den Staat, damit nicht eine Klasse, sondern die Gesamtheit möglichst glücklich sei.»[3] Oder an Aristoteles: «Gut und gerecht sind diejenigen Staatsverfassungen, welche das Gemeinwohl im Auge haben; Verschlechterungen und Ausartungen der richtigen Staatsformen dagegen sind jene, in welchen das Privatinteresse der Herrschenden im Vordergrunde steht.»[4] Derselbe Aristoteles vertritt aber die organische Auffassung vom Staat vollständig und folgerichtig: «Der Mensch ist von Natur aus auf den Staat hingeordnet *(ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)*. . . . Der Staat ist von Natur aus früher als die Familie und als jeder einzelne von uns. Das Ganze ist ja notwendig früher als der Teil.»[5] «Der Staat beruht nicht ausschließlich auf gemeinsamem Wohnsitz, noch ist sein Zweck lediglich der Rechtsschutz und der Verkehr. All dies muß freilich vorhanden sein, wenn ein Staat sein soll. Aber das bloße Vorhandensein dieser Bestandteile macht noch keinen Staat aus. Erst jene Gesellschaft ist ein Staat, bei der das sittlich gute Leben, das vollkommene und sich selbst genügende Leben für Familien und Geschlechter der Zweck ist.»[6] Auch Friedrichs «Gesellschaftsvertrag» treibt über sich selber hinaus zu einer mehr organischen Auffassung: «Der Gesellschaftsvertrag ist geschlossen worden durch das wechselseitige Bedürfnis der Menschen, sich zu unterstützen (par le besoin mutuel qu'ont les hommes de s'assister); und weil keine Gemeinschaft bestehen kann ohne tugendhafte Sitten, war es notwendig, daß jeder Bürger einen Teil seines Interesses dem seinesgleichen opferte; daraus folgt: Willst du nicht getäuscht werden, so darfst du selber auch nicht täuschen» usw.[7] Der Aufklärung des 18. Jahrhunderts war aber die volle und allseitige organische und teleologische Weltanschauung größtenteils abhanden gekommen. Die volle und allseitige; denn Rudimente, verkümmerte Überreste davon finden sich auch in ihr. Man höre Voltaire: «Wenn eine Uhr nicht gemacht wäre zu dem Zwecke, die Zeit anzuzeigen,

---

[1] IX 241. [2] IX 242.

[3] De republ. 4, 420b. [4] Polit. 3, 6, 1278b, 6.

[5] Ebd. 1, 2, 1253a, 2. [6] Ebd. 3, 9, 1280b, 29.

[7] Lettres sur l'amour de la patrie, IX 238.

so würde ich gestehen, daß die Zweckursachen Chimären sind; und ich würde es ganz am Platze finden, daß man mich ‚Zweckursächler' (cause-finalier), d. h. Dummkopf (imbécile) nennt. Indes alle Teile dieser unserer Weltmaschine scheinen wechselseitig füreinander gemacht zu sein. Manche Philosophen geben sich den Anschein, über die Zweckursachen (causes finales) zu spotten, die durch Epikur und Lukrez abgetan seien. Wie mir scheint, müßte man eher über Epikur und Lukrez spotten. Diese sagen uns, das Auge sei nicht gemacht zum Sehen, sondern man habe sich desselben zu diesem Zwecke bedient, als man merkte, daß die Augen dazu geeignet seien. . . . Unzweifelhaft darf man mit den Zweckursachen keinen Unfug treiben. . . . Es wäre eitel, zu sagen, die Füße sind dazu da, um Stiefel zu tragen, und die Nase, um eine Brille. . . . Wie mir scheint, heißt es Augen und Verstand zuschließen, wenn man behauptet, es gebe in der Natur keinen Zweck (dessein); gibt es aber derlei, so gibt es auch einen denkenden Urheber der Natur, einen Gott.»[1] Und, ganz ähnlich seinem Meister, Friedrich der Große selber in der gereimten Epistel an d'Alembert[2]:

«La terre me l'indique et le ciel m'annonce,
Un but marqué dans tout en sa faveur prononce:
Mon estomac digère et des sucs nourrissants
Vont réparer mon être et prolonger mes ans;
Mon oeil est fait pour voir, l'oreille pour entendre,
Le pied pour me porter, le bras pour me défendre,
Et si j'ai de l'esprit, celui dont je le tiens
En doit posséder plus que n'en ont les humains:
Qui pourrait me donner ce qu'il n'a pas lui-même?
Voilà pourquoi j'admets ce mobile suprême.»

Gerade die Aufklärungszeit legte auf den teleologischen Gottesbeweis den größten Wert; man denke an deren «Brontotheologie, Astrotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Ichthyotheologie, Insectotheologie» usw. Aber auf andere Gebiete der Wirklichkeit, wie Sitte, Staat, Recht, Volkswirtschaft und besonders die menschliche Erkenntnistätigkeit, wurde diese teleologische und optimistische Ansicht nicht ausgedehnt. Das war eine Halbheit. Dazu fehlte eine gerechte besonnene historische Wertung des Seienden und des Gewesenen.

---

[1] Voltaire, Dictionnaire philosophique s. causes finales (Questions sur l'Encyclopédie, 1770); Oeuvres éd. Moland XVIII, Paris 1878, 102 f.

[2] Épître à d'Alembert, 1773, XIII 107.

Doch kehren wir zurück zu Friedrichs des Großen Ansichten über den Staat. Wurzel und Wesen des Staates findet er, wie gesagt, in einem Vertrage. Welche Form des Staates und der Regierung aber scheint ihm die beste zu sein? Der Marquis de Condorcet, als Philosoph und Politiker bekannt, der, mit den Girondisten geächtet, sich 1794 vergiftete, schrieb ein Jahr vor Friedrichs Tod an den König: «On doit conclure que le bonheur des peuples dépend plus des lumières de ceux qui les gouvernent que de la forme des constitutions politiques, et que plus ces formes sont compliquées, plus elles se rapprochent de la démocratie, moins elles conviennent aux nations où le commun des citoyens manque d'instruction ou de temps pour s'occuper des affaires publiques; qu'enfin il y a plus d'espérance dans une monarchie que dans une république de voir la destruction des abus s'opérer avec promptitude et d'une manière tranquille.» [1] Also nicht die Regierungs- und Staatsform an sich macht es aus, sondern der Geist, der die Herrschenden beseelt. Voltaire beantwortet die spinöse Frage nach dem besten Staat in einem erfundenen Gespräch zwischen einem Europäer und einem Indier also: «‚In welchem Staate, unter welcher Regierung möchten Sie am liebsten leben?‘ ‚Überall anderswo, nur nicht in dem meinen. Ich kenne zahlreiche Siamesen, Tongkinesen, Perser und Türken, die ebenso sagten.‘ ‚Aber noch einmal‘, sprach der Europäer, ‚welchen Staat würden Sie wählen?‘ Der Brahmane antwortete: ‚Den, wo man nur den Gesetzen gehorcht (celui où l'on n'obéit qu'aux lois).‘ ‚Das ist eine alte Antwort‘, sprach der (europäische) Rat. ‚Deshalb nicht weniger gut‘, erwiderte der Brahmane. ‚Wo ist dieses Land?‘ fragte der Rat. Der Brahmane sagte: ‚Man muß es suchen (il faut le chercher).‘» [2] Friedrich glaubt es gefunden zu haben: «Was die wirklich monarchische Regierung betrifft, so ist sie die schlechteste oder die beste von allen, je nachdem sie geübt wird (pour le gouvernement vraiment despotique, il est le pire ou le meilleur de tous, selon qu'il est administré).» [3] Also die absolute aufgeklärte Monarchie, so wie sie Friedrich selber in Wort und Tat typisch darstellt, ist die beste Form von Staat, Regierung und Verfassung. Kann freilich auch die schlechteste werden. «Niemals wird man einen Republikaner, einen Cato oder Littleton, überzeugen, daß die

[1] Condorcet à Frédéric, 1785, XXV 372.

[2] Voltaire, Dictionnaire philosophique s. états; Oeuvres éd. Moland, Paris, XIX 34.

[3] Essai sur les formes de gouvernement, 1777, IX 198.

Monarchie die beste Regierungsform ist (que le gouvernement monarchique est la meilleure forme de gouvernement), sofern nämlich der Monarch die Absicht hat, seine Pflicht zu erfüllen. Im Besitze der Macht kann er ja seine guten Absichten auch wirklich ausführen. Man wird sagen: Zugegeben. Aber wo ist dieser Phönix von Fürst zu finden (où trouver ce phénix des princes)? Ein solcher wäre wie der Idealmensch Platons, wie die mediceische Venus, die ein geschickter Künstler aus vierzig verschiedenen Schönheiten zusammensetzte und die immer nur in Marmor existierte. Wir wissen, was die Menschennatur leisten kann und wie wenig es solche gibt, welche der Verlockung widerstehen können, die im Throne und in der unbegrenzten Macht, seine Wünsche erfüllen zu können, gelegen ist. Eure metaphysische Monarchie wäre ein Paradies auf Erden (votre monarchie métaphysique serait un paradis sur la terre), wenn sie existierte. Der Despotismus aber, wie er tatsächlich ist, wandelt diese Welt mehr oder weniger zu einer Hölle um.»[1] Darum werde man «wahrhaft freie Republikaner nie überreden, sich einen Herrn zu geben, und wäre es der beste; sie werden auch immer sagen, es sei besser, von den Gesetzen abzuhängen als von der Laune eines einzelnen Menschen (il vaut mieux dépendre des lois que du caprice d'un seul homme)»[2]. Doch ist Friedrich nicht blind für die Schwächen der absoluten Monarchie. «Die Monarchien sind langsamer auf ihren Höhepunkt gekommen als die Republiken und haben sich weniger lang auf demselben behauptet. Zwar ist ein gut verwaltetes Königreich die vollkommenste Regierungsform (la forme de gouvernement la plus parfaite est celle d'un royaume bien administré), . . . aber die guten Könige sterben, die weisen Gesetze sind unsterblich (les bons rois meurent, les sages lois sont immortelles). . . . In den Königreichen ist Gesetzgebung, Militärwesen, Handel, Industrie, kurz alles, in das Belieben eines einzelnen Menschen gegeben; die Nachfolger gleichen einander niemals; daher wird gewöhnlich beim Regierungsantritt eines neuen Fürsten der Staat nach neuen Grundsätzen regiert. In den Republiken herrscht Einheit des Zieles und der Mittel dazu, weshalb sie dasselbe fast nie verfehlen. In den Monarchien aber folgt einem ehrgeizigen Fürsten ein untätiger, diesem ein Frömmler, diesem ein kriegerischer, diesem ein gelehrter, diesem ein ausschweifender. . . .

---

[1] Réfutation du Prince de Machiavel, 1740, VIII 204.

[2] Antimachiavel VIII 92.

Der Geist der Nation kann bei diesem Wechsel keine feste Form annehmen. Darum müssen in den Monarchien jene Einrichtungen, die Jahrhunderte überdauern sollen, so tiefe Wurzeln haben, daß man sie nicht ausreißen kann, ohne die festesten Grundlagen des Thrones zu erschüttern.»[1]

Jene von Friedrich bei der absoluten Monarchie vermißte Kontinuität des staatlichen Lebens hatten die Engländer durch ihre Verfassung herzustellen gesucht. Diese konstitutionelle englische Monarchie war zu Friedrichs Zeit das Ideal aller freiheitlich Gesinnten. Voltaire besonders hatte sie gepriesen in seinen «Briefen über die Engländer», auch «Philosophische Briefe» genannt. «Das englische Volk ist das einzige auf der Erde, das dahin gelangt ist, durch seinen Widerstand die königliche Gewalt zu regeln, und das sich durch eine Reihe von Anstrengungen endlich diese weise Regierungsform gegeben hat, wo der Fürst alle Macht besitzt, Gutes zu tun, während ihm für das Üble die Hände gebunden sind.»[2] Gegen Voltaire erging wegen dieser Briefe Haftbefehl; er entzog sich aber der Bastille durch die Flucht nach Lothringen. «Es können nicht alle Bürger gleich mächtig sein, wohl aber können alle gleich frei sein: und dies haben die Engländer schließlich durch ihre Standhaftigkeit erreicht. Frei sein heißt ‚nur von den Gesetzen abhangen (être libre, c'est ne dépendre que des lois)'. . . . Es ist anzunehmen, daß eine Verfassung, welche die Rechte des Königs, des Adels und des Volkes geregelt hat und in welcher jeder seine Sicherheit findet, so lange dauern wird, als menschliche Dinge überhaupt dauern können. Es ist aber auch anzunehmen, daß alle jene Staaten, die nicht auf solche Grundsätze gebaut sind, Revolutionen erleiden werden.»[3]

Friedrich eignet sich als getreuer Jünger Voltaires dieses Urteil an, teilweise wie an vielen andern Stellen wortwörtlich: «Wenn irgend eine, so sei es die englische Regierung, deren Weisheit man unserer Zeit als Muster vorhalten könnte; hier sei das Parlament der Schiedsrichter zwischen König und Volk, und der König habe alle Macht zum Guten, aber keine zum Bösen (le roi a tout le pouvoir de faire du bien, mais il n'en a

---

[1] Mémoires de Brandebourg, 1751, I 238 f.

[2] Voltaire, Lettres philosophiques VIII (1734); Oeuvres éd. Moland, Paris, XXII 103.

[3] Voltaire, Dictionnaire philosophique s. gouvernement, 1771; Oeuvres éd. Moland XIX 295 f.

point pour faire le mal).»[1] Ähnlich schreibt Friedrich in der poetischen Épître à Monsieur Mitchell, den englischen Gesandten in Berlin[2]:

«Vos princes, jouissant d'un droit vraiment royal,
Sont libres s'ils font bien, enchaînés s'ils font mal.»

In der «Abhandlung über die Gründe, Gesetze einzuführen und abzuschaffen»[3], hebt der König aber auch die Schattenseiten der konstitutionellen englischen Verfassung hervor: England habe viele weise Gesetze, aber sie werden vielleicht am wenigsten in Europa gehalten. Parlament und König stehen in beständiger Opposition gegeneinander und beobachten sich gegenseitig. Deshalb habe man keine Zeit, für die Rechtspflege zu sorgen. Diese unruhige und stürmische Regierung ändert durch Parlamentsbeschlüsse fortwährend die Gesetze, je nach Umständen und Ereignissen. Darum benötigt England dringender eine Reform der Justiz als jedes andere Reich. Eine Art von Volksvertretung oder Parlament, dem Könige ratend und warnend zur Seite tretend, wäre freilich gut, schreibt Friedrich an Voltaire[4], aber ebenfalls wie alles Menschliche der Korruption ausgesetzt. «Würde unsere Rasse nicht schlechthin alles mißbrauchen, so gäbe es keine bessere Einrichtung wie die einer Gesellschaft (compagnie), die das Recht hätte, den Fürsten Vorstellungen zu machen über die Ungerechtigkeiten, die sie zu begehen sich anschickten. Wir sehen aber an Frankreich, wie wenig diese Gesellschaft an das Wohl des Königreiches denkt. Turgot hat ja in den Papieren seiner Vorgänger die Summen gefunden, die Ludwig XIV. es sich kosten ließ, die Räte seines Parlamentes zu bestechen behufs Erreichung der widerstandslosen Einregistrierung, ich weiß nicht welcher Erlasse. Da Ihre Franzosen von der Englandmanie (manie anglicane) befallen sind, so haben sie durch ihre Bestechlichkeit das nachgemacht, was in England das Tadelnswerteste ist.»

Friedrichs zeitweilige, aus den alten Schriftstellern, die er in französischer Übersetzung las, geschöpfte Begeisterung für Republiken, zu denen er neben Griechenland und Rom, Venedig und der Schweiz auch England[5], Holland, Schweden und Polen rechnet, wurde sehr gedämpft durch die schlimmen Zustände in der Adelsrepublik Polen. «Manche Republiken sind im Laufe der Zeit wieder in den Despotismus zurückgefallen; ja es scheint, daß dieses

---

[1] Antimachiavel VIII 125. [2] 1761, XII 195.
[3] 1750, IX 21. [4] 1776, XXIII 378.
[5] IX 143.

Unheil allen unvermeidlich bevorsteht. Wie sollte eine Republik für immer den Ursachen widerstehen können, die ihre Freiheit bedrohen! Wie sollte sie immer den Ehrgeiz der Großen in ihrem Schoße im Zaum halten können! Wie könnte sie auf die Länge die Umtriebe ihrer Nachbarn, die Korruption ihrer Glieder überwachen, solange der Eigennutz bei den Menschen allmächtig ist! Wie könnte sie hoffen, immer glücklich aus den Kriegen hervorzugehen, die sie zu bestehen hat! Wie könnte sie allen diesen für die Freiheit gefährlichen Konjunkturen, diesen kritischen und entscheidenden Augenblicken, diesen Zufallsschlägen zuvorkommen, welche die Korrumpierten und die Tollkühnen begünstigen! Werden ihre Truppen durch feige und furchtsame Führer befehligt, so wird sie die Beute ihrer Feinde; hat sie kräftige und mutige Männer an deren Spitze, so sind solche gefährlich im Frieden, nachdem sie im Kriege gute Dienste geleistet haben.»[1] Auch diese Skepsis Friedrichs bezüglich der Lebensfähigkeit der Republiken hat bei seinem Meister Voltaire eine Parallele: «Ich begreife, daß man auf der Erde nur sehr wenige Republiken findet. Die Menschen sind es selten wert, daß sie sich selbst regieren. Dieses Glück kann nur kleinen Völkern zufallen, die sich auf Inseln oder zwischen Bergen verstecken, den Kaninchen gleich, die den Fleischfressern aus dem Wege gehen. Auf die Länge werden sie aber doch entdeckt und aufgefressen.»[2] Friedrichs Geringschätzung der Freistaaten ist auch begründet in seiner bereits erwähnten pessimistischen, wenig schmeichelhaften Ansicht über die Masse und Mehrheit der Menschen. «Das Volk ist ein Wesen mit viel Zungen und wenig Augen (le peuple, cet animal à beaucoup de langues et à peu d'yeux).»[3] «Die Masse ist ein Ungetüm (monstre), das aus Widersprüchen zusammengesetzt ist, das leidenschaftlich von einem Extrem ins andere übergeht und in seiner Laune Tugend und Laster gleich sehr, bald in Schutz nimmt, bald unterdrückt.»[4] «Können wir uns wundern, wenn da, wo ihm die Entscheidung zusteht, es von Unzufriedenen wimmelt und die Freiheit sich nur unter fortwährenden Parteikämpfen erhält, und wenn in diesem Parteitreiben Intrigue und Bestechung offene Bahn haben?»[5]

Deshalb verteidigt Friedrich der Große die monarchischen Regierungen, sogar die damalige französische,

[1] Antimachiavel VIII 91 f.

[2] Voltaire, Dictionnaire philosophique s. états; Oeuvres, éd. Moland XIX 33.

[3] Histoire de la guerre de sept ans, V 104. [4] Mémoires de Brandebourg, I 143.

[5] Histoire de mon temps, III 85; II 139, besonders mit Bezug auf Polen.

seinen Freunden, den französischen Enzyklopädisten, gegenüber. Mit großer Emphase wendet er sich gegen die Vaterlandslosigkeit und das Weltbürgertum mancher Enzyklopädisten, indem er breit ausführt, daß wir alles dem Vaterland verdanken[1]. So gegen den nicht genannten Baron Holbach[2]. «Was gibt es Leichteres, als die Großen zu schmähen? . . . Die Deklamationen gegen die Mächtigen sind Gemeinplätze geworden.»[3] Ludwig XIV. und Ludwig XV., denen die Angriffe in erster Linie galten, werden in Schutz genommen. Ludwig XIV. sei trotz aller seiner Fehler ein großer Herrscher gewesen, der Schöpfer des goldenen Zeitalters der französischen Litteratur, für die Friedrich bekanntlich schwärmte, der Beschützer der schönen Künste (protecteur des beaux-arts)[4]. Er habe in seinem Reiche mehr Gutes als Böses getan. Frankreich verdanke ihm seine Manufaktur und seinen Handel, die Abrundung seiner schönen Grenzen und das Ansehen, das es in Europa genieße. Außer der Verfolgung der Hugenotten und der Verwüstung der Pfalz seien nur einige aus Eitelkeit unternommene Kriege zu tadeln[5]. Auch seine Maitressenwirtschaft findet Entschuldigung[6]. Die Verteidigung Ludwigs XV., über den Friedrich sonst sehr geringschätzig geurteilt hat, findet sich in der «Kritik der Schrift über die Vorurteile»[7]. Friedrich redet oft von den trostlosen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zuständen, die Frankreich zum Bankerotte treiben würden und die schließlich mit der Revolution endeten. Aber er glaubt nicht an diese bevorstehende Revolution. «Die Franzosen haben heutzutage keine andere Beschäftigung, als dem Strome der Mode zu folgen, ihren Geschmack zu verändern, heute zu verachten, was sie gestern bewunderten, die Unbeständigkeit und den Leichtsinn in alles zu tragen, was von ihnen abhängt, Maitressen, Aufenthalt, Vergnügungen und Narrheiten zu wechseln. Aber starke Heere und zahlreiche Festungen sichern ihre Fürsten für immer im Besitz dieses Königreiches, und diese haben für jetzt nichts zu fürchten von inneren Kriegen oder von äußeren Feinden.»[8] «Es gebe keine Aufstände und Revolutionen mehr.»[9] «Die Stimme eines (wahren)

---

[1] Lettres sur l'amour de la patrie IX 239 ff.

[2] Examen de l'essai sur les préjugés, 1769, IX 139.

[3] Discours sur les satiriques, 1759, IX 45.

[4] IX 166.

[5] Examen critique du Système de la nature, 1770, IX 166.

[6] Discours sur les satiriques IX 46 f. [7] IX 138 ff

[8] Antimachiavel VIII 75. [9] Ebd. VIII 117.

Philosophen — und als solcher galt dem König in erster Linie Voltaire — werde nicht als Trompete dem Aufstande dienen, nicht als Sammelzeichen den Unzufriedenen, nicht als Vorwand der Revolution. Der Philosoph werde die bestehenden und durch die Nation autorisierten Einrichtungen achten, die Regierung, ihre Glieder und ihre Untertanen.»[1] Es kam nun freilich anders. Viktor Hugo sprach zur Pariser Jahrhundertfeier Voltaires im Jahre 1878 also: «Voltaire a vaincu le vieux code et le vieux dogme. Il a vaincu le seigneur féodal, le juge gothique, le prêtre romain. . . . (Voltaire et Rousseau) Ces puissants écrivains ont disparu; mais ils nous ont laissé leur âme, la Révolution . . . on voit derrière Diderot Danton, derrière Rousseau Robespierre, et derrière Voltaire Mirabeau. Ceux-ci ont fait ceux-là.»[2] Was wohl Friedrich der Große zur französischen Revolution gesagt hätte, wenn er sie noch hätte erleben dürfen? Schwerlich das, was Hegel darüber sagte: «Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang; alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert; eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen und der Welt nun erst gekommen.»[3]

Dies sind die verhältnismäßig dürftigen, allgemeineren Ansichten Friedrichs des Großen über den Staat, dessen Wesen und Ursprung, über die beste Form des Staates u. dgl. Viel reicher und farbenprächtiger sind seine Ausführungen über den Staat im einzelnen und Konkreten, über das Finanzwesen, über das Heer, über die Justizpflege, über die absolute Monarchie usw. Hier zeigt sich überall der erfahrene, kluge, unermüdlich tätige Realpolitiker. Der Raum verbietet, diese Ausführungen hier zu geben. «Unser (preußischer) Staat braucht einen Fürsten, der mit seinen eigenen Augen sieht und der persönlich regiert (il faut à notre État un prince qui voie par ses yeux et qui gouverne par lui-même). Wollte es das Unglück anders, so würde alles verloren gehen. Nur durch angestrengte Arbeit, durch beständige Aufmerksamkeit und durch Eingehen in die kleinsten Einzelheiten kann man bei uns etwas Großes erreichen.»[4] «Un roi guerrier et philosophe, qui voit tout et qui fait tout par lui-même.» So charakterisiert

---

[1] IX 152. [2] Oeuvres de Voltaire, éd. Moland I 502 503.

[3] Philosophie der Geschichte IV 3; Werke IX 535.

[4] An den Prinzen von Preußen, seinen Bruder August Wilhelm, 1744, XXVI 87.

Voltaire seinen philosophischen Freund auf dem absoluten Throne[1]. Friedrich selber aber sagt von seiner Regierung: «J'ai fait régner les lois et la justice, j'ai mis de l'ordre et de la netteté dans les finances, et j'ai entretenu l'armée dans cette discipline qui l'a rendue supérieure aux autres troupes de l'Europe.»[2]

Wir schließen mit Friedrichs Versen an sich selber, worin er kurz seine Weltanschauung skizziert und getrost dem Urteil der Nachwelt entgegensieht[3]:

«Attestez hardiment que la philosophie
A dirigé mes pas et réformé ma vie.
Que, sans haïr Zénon, j'estimais Épicure
Et pratiquais les lois de la simple nature;
Que je sus distinguer l'homme du souverain;
Que je fus roi sévère et citoyen humain.
J'ai toujours conservé le repos de mon âme,
Et que m'abandonnant à la postérité,
Elle peut me juger en toute liberté.»

---

[1] Voltaire à Frédéric, 1774, XXIII 276.
[2] Testament du roi, 1769, VI 215.
[3] Épître à mon esprit, 1749, X 221 222.

Die Erkenntnispsychologie des Johann von Salisbury.

Von Artur Schneider.

Der hohe Wert, welcher den Schriften Johanns von Salisbury für die Kulturgeschichte des 12. Jahrhunderts zukommt, ist längst erkannt und in vielen Punkten auch gewürdigt worden. Entwicklungsgang und Lebensschicksale, Universalität der Bildung und scharfe, praktische Beobachtungsgabe haben ihn in hervorragender Weise befähigt, uns ein Bild des geistigen Niveaus seiner Zeit, der hier mächtig einsetzenden Wiederbelebung und Erstarkung des wissenschaftlichen Geistes, ihrer erbitterten politischen Kämpfe zu entwerfen. Für eine ganze Reihe von Disziplinen kommt Johann von Salisbury in Betracht. Wie kaum ein anderer seiner Zeitgenossen hat er die antiken wie auch die patristischen Schriftsteller beherrscht; durch die Fülle eingeflochtener Zitate und Exzerpte geben die in weltmännisch elegantem Latein geschriebenen Werke dem Philologen und Literaturforscher am besten Kunde von dem Umfang, in dem damals die literarischen Schätze der Vorzeit, speziell die des klassischen Altertums, zugänglich waren[1]. Dem Historiker ist er, der Sekretär und Berater des englischen Kanzlers und späteren Erzbischofs von Canterbury Thomas Becket, speziell durch seine Briefe ein wertvoller Zeuge jener scharfen Kämpfe zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Aber auch für die Geschichte der Philosophie bieten seine Schriften bedeutsames Material. Johann hat sich nicht begnügt, als Ethiker über Glück und Tugend, über die innere Wiedergeburt nachzusinnen, welche dem Menschen zur geistigen Freiheit verhelfen soll[2]; auf Grund eigener Ideen und

---

[1] Vgl. K. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis in seinem Verhältnis zur klassischen Literatur (Rhein. Museum f. Philologie, neue Folge, 14. Jahrg. [1859], 200 ff); ders., Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862, 81—141; Clemens C. J. Webb in seiner Ausgabe des Policraticus, Oxford 1909, Prolegomena § 5.

[2] Vgl. bei Schaarschmidt am zuletzt erwähnten Ort S. 336—342; P. Gennrich, Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury, Gotha 1894, 6—14.

scharfer Beobachtungsgabe, der Berührung von Theorie und Praxis unternahm er es — seit Augustins De civitate der erste derartige Versuch wieder —, eine umfassende staatsphilosophische Theorie aufzubauen; nicht nur den einzelnen, auch die Völker, die ganze Menschheit wollte er ihrem Glücke, ihrem Frieden entgegenführen[1]. Den Feuergeist dieses Mannes haben aber nicht minder auch die Probleme der theoretischen Philosophie angezogen. Er war in seinem Jahrhundert der erste Kenner der aristotelischen Logik; er hat sie nicht nur ausführlich dargestellt und kritisiert, sondern uns zugleich auch über die dialektischen Bestrebungen seiner Zeit des näheren orientiert[2]. Um aber bei der Aufstellung seiner ethischen wie auch seiner logisch-erkenntnistheoretischen Lehren auf festem Grunde zu bauen, hat er das menschliche Seelenleben selbst zu analysieren gesucht. Wie er sich im Hinblick auf die Moral mit der Natur der Affekte beschäftigte, so suchte er auch, um zu größerer Einsicht in die Formen und Normen des Denkens zu gelangen, die verschiedenen Erkenntniskräfte als solche in ihrer Aufeinanderfolge und wechselseitigen Betätigung festzustellen und dabei zugleich die Quellen nachzuweisen, aus denen unser Wissen überhaupt herstammt.

Auf die betreffenden Ausführungen ist bereits Siebeck in seinen Aufsätzen «Zur Psychologie der Scholastik» im «Archiv für Geschichte der Philosophie» [3] eingegangen. Ein so hohes Verdienst dem Gießener Philosophie-Historiker zukommt, zuerst auf sie hingewiesen zu haben, und zwar noch in einer Zeit, wo die Psychologie des Mittelalters ungleich weniger als jetzt behandelt wurde, so sind seine Darlegungen doch zu allgemein gehalten, um unsern jetzigen historischen Bedürfnissen zu genügen. Dazu kommt, daß sein Urteil über die Psychologie Johanns nicht völlig zutrifft. So sehr es auch geeignet ist, das Interesse für diese zu erwecken — sieht er doch in Johann den ersten entschiedenen Vertreter jener später speziell bei den Engländern beliebten sensualistisch-genetischen psychologischen Methode, deren Extrem bei Herbart Spencer erreicht ist —, so beruht dies doch auf Mißverständnissen. In den folgenden Darlegungen soll die erkenntnispsychologische Lehre des Scholastikers in eingehender Weise zur Entwicklung kommen.

---

[1] Vgl. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben etc. 342—351; P. Gennrich a. a. O. 14 ff; E. Schubert, Die Staatslehre Johanns von Salisbury, Erlangen 1897, Dissert.

[2] Vgl. Schaarschmidt a. a. O. 303 ff; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II (1861) 232 ff; Grabmann, Geschichte der scholastichen Methode II, Freiburg 1911, 441.

[3] I (1888) 518 ff.

Den Charakter einer gänzlich abschließenden Arbeit aber kann und will auch diese Untersuchung nicht beanspruchen, da eine solche das Verhältnis und die Beziehungen der erkenntnispsychologischen Anschauungen Johanns zu den betreffenden Theorien der zahlreichen übrigen Autoren dieses Jahrhunderts genau klarzulegen hätte, davon aber infolge Mangels umfassender Vorarbeiten zur Zeit noch nicht die Rede sein kann.

Das folgende Referat gibt zunächst die Anschauungen Johanns über die verschiedenen Funktionen bzw. Kräfte wieder, welche nach ihm beim Zustandekommen der Erkenntnis beteiligt sind. Hierbei wird von der Übersicht ausgegangen, welche er selbst im Metalogicus gibt. Damit sollen die einschlägigen Ausführungen, welche sich zerstreut im Policraticus und Entheticus vorfinden, entsprechend verflochten werden. Schließlich sollen dann noch im Zusammenhang seine verschiedenen, nicht immer gleichlautenden Äußerungen über den Ursprung unseres Erkennens erörtert werden.

Die erste, primitivste und grundlegende[1] Äußerung der erkennenden Tätigkeit der Seele ist die Empfindung bzw. die davon nicht unterschiedene Sinneswahrnehmung (sensus). Ihre Entstehung ins Auge fassend, definiert er sie in Berufung auf Chalcidius als eine Affektion des Leibes, welche durch äußere Anlässe in verschiedener Weise in ihm hervorgerufen werden kann und bis zur Seele dringt[2]. Aber nicht jeder beliebige Eindruck soll schon eine wirkliche bewußte Empfindung hervorrufen; es muß ihm vielmehr von vornherein eine gewisse Stärke zu eigen sein, um als Bild ins Sinnesorgan einzudringen und, wie wir sagen würden, die Bewußtseinsschwelle zu übersteigen[3].

Diese Anschauung über die Entstehung der Empfindung zeigt den Autor in völliger Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen[4], welche gleichfalls in der spiritualistischen Weise Platons[5] und

---

[1] Metal. 4, 8 (Migne, P. L. 199, 921 B).

[2] Ebd. 4, 9 (921 C): Est autem sensus, ut Chalcidio placet, passio corporis ex quibusdam extra aliis et varie pulsantibus corpus usque ad animam commeans. Vgl. Chalcidius, In Plat. Tim. c. 194 (ed. Wrobl 237).

[3] Metal. 4, 9 (921 D): Nisi enim eadem aliquid violentiae habeat, nec ad animam pervenit nec cadit in sensus forma.

[4] Vgl. z. B. Isaak von Stella, De an. (P. L. 194, 1880 D); Alcher von Clairvaux, De spir. et an. c. 11 32 (P. L. 40, 786 802); Adelard von Bath, Quaest. nat. c. 13; Wilhelm von Conches, Dragm. l. VI (Dialogus de substantiis physicis a Wilhelmo Aneponymo, Argent. 1567, 290 302); Philos. IV 28 30 (P. L. 172, 97 B C—D).

[5] Theaet. 184 C.

Augustins[1] dachten. Die sinnlichen Gegenstände wirken demnach zunächst nur auf die als rein materielle, physische Gebilde gedachten Organe ein und prägen ihnen ein entsprechendes Bild von sich auf. Der hierauf erfolgende Bewußtseinsvorgang soll nur der Seele allein eigentümlich sein. Johann ist also nicht der Ansicht des Aristoteles, für den sich der Prozeß der Sinneswahrnehmung als einheitlicher Vorgang in dem psychophysischen Kompositum, in dem beseelten Organ vollzieht. Dieses Gegensatzes freilich ist er sich nicht im mindesten bewußt. Die psychologische Schrift des Aristoteles ist ihm und seinen unmittelbaren Zeitgenossen noch nicht bekannt. Seine gänzliche Unbefangenheit in dieser Hinsicht beleuchtet übrigens der Umstand, daß er in dem nämlichen Zusammenhange gleich bemerkt, Aristoteles bezeichne den Sinn mehr als eine Kraft der Seele denn als eine Affektion des Körpers[2]. Dieser gilt ihm also nicht nur als Vertreter der platonisch-spiritualistischen Auffassung im allgemeinen, sondern auch in deren speziellen plotinisch-augustinischen[3] Ausprägung, insofern er in ihm einen Verfechter des Gedankens einer Spontaneität des Geistigen erblickte. Gegenüber dieser «aristotelischen» Auffassung aber glaubt Johann doch darauf hinweisen zu müssen, daß der Bewußtseinsakt erst durch die körperliche Affektion hervorgerufen wird und daß das seelische Tun doch diese immerhin erst als Anregung voraussetzt[4].

In traditioneller Weise werden fünf Sinne unterschieden und deren Objekt bestimmt. Das Sehvermögen prüft an den Dingen Farben, Größe und Gestalt, das Gehör richtet sich auf die Töne, der Geschmack urteilt über die Geschmäcke, der Geruch über die Gerüche. Gegenstand des Gefühlssinns ist das Harte und Weiche, das Glatte und Rauhe, das

---

[1] Vgl. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg 1882, 119 ff; Al. Schmidt, Erkenntnislehre I, Freiburg 1890, 380 f; Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 2, Gotha 1884, 387 f.

[2] Metal. 4, 9 (921 D): Aristoteles autem sensum potius vim animae asserit quam corporis passionem. Es handelt sich hier um ein völliges Mißdeuten von Arist., Anal. post. 2, 19, 99 b, 35: *Ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν.*

[3] Vgl. Cl. Baeumker, Witelo (Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 2, 467).

[4] Metal. a. a. O.: Sed haec eadem vis, ut iudicium suum de rebus formet, passionibus excitatur. Johannes stellt sich also mehr auf die Seite des Chalcidius. Irrig ist daher, wenn Schaarschmidt (Johannes Saresberiensis nach Leben etc. 299) den Johannes über die Sinnlichkeit lehren läßt: «Unter dieser haben wir nicht sowohl ein Leiden des Körpers zu verstehen, das, von den äußerlichen Dingen verursacht, sich bis zur Seele erstreckt, als vielmehr mit Aristoteles eine Tätigkeit der letzteren.»

Schwere und Leichte, das Warme und Trockene. Auch Gestalt, Größe und Gewicht erfassen wir zuweilen durch ihn, desgleichen auch Lust und Unlust. Dieser Sinn ist in fast allen Teilen des Körpers verbreitet und mit der Seele so verwachsen, daß, wenn er schwindet, auch das Leben aus dem Körper scheidet[1]. Beim Tier sind die Sinne besser wie beim Menschen ausgebildet; und zwar ist durch Schärfe des Auges besonders der Luchs ausgezeichnet, durch die des Gehörs das Schwein, durch Feinheit des Geruchs ragt Geier und Hund, des Geschmacks der Affe und des Tastsinns die Spinne hervor[2].

Der bei der Sinneswahrnehmung erfolgende Bewußtseinsakt wird als ein Urteilen angesehen. Ein solches liegt nach Johann vor, insofern durch die Wahrnehmung etwas als weiß oder schwarz, warm oder kalt bezeichnet wird[3]. Diese Auffassung übernahm er von Augustin[4], der sie seinerseits Plotin verdankte[5].

Sind erst einmal Gegenstände wahrgenommen worden, so werden deren Bilder auch aufbewahrt. Durch ihre Zurückbehaltung und ihr häufiges Wiedervorgeführtwerden soll sich der Schatz des Gedächtnisses (memoria) bilden[6]. Durch die häufige Beschäftigung mit diesen Abbildern der Dinge kommt es auch zur Betätigung der sinnlichen Anschauungskraft (imaginatio)[7]. Wie Johannes sich ausdrückt, geht sie somit aus der Wurzel der Sinne, durch das Gedächtnis genährt, hervor[8]. Wie auch andere Psychologen dieser Zeit[9], so betrachtet er die Imagination sowohl als Erinnerungsvermögen wie auch als eine Art von kombinierender Phantasie; soll sie sich doch nicht nur an Regeln erinnern, sondern sich auch die nötigen Beispiele dazu bilden können[10]. In entsprechender Weise wird ihr nicht nur eine Beziehung auf die Vergangenheit beigelegt, sondern

---

[1] Policr. 2, 18 (Migne, P. L. 199, 437 A). [2] Ebd. 7, 2 (639 A).

[3] Siehe S. 312 A. 3. Ferner Policr. 2, 18 (199, 437 A): Gustus de saporibus iudicat; Metal. 4, 11 (923 A): Primum enim iudicium viget in sensu, dum aliquid album aut nigrum aut calidum aut frigidum esse pronuntiat.

[4] Vgl. De lib. arb. 2, 5, n. 12 (Migne, P. L. 32, 1247).

[5] Vgl. Enn. 4, 6, 2.

[6] Metal. 4, 9 (921 D): Et quia res percipit, earundem apud se deponit imagines. Quare retentione et frequenti revolutione quasi thesaurum memoriae sibi format.

[7] Ebd.: Dum vero rerum volvit imagines, nascitur imaginatio, quae non modo praeceptorum recordatur, sed ad eorum exempla conformanda, sui vivacitate progreditur.

[8] Ebd. 4, 10 (922 B): Imaginatio itaque a radice sensuum per memoriae fomitem oritur.

[9] Vgl. Ostler, Die Psychologie Hugos von St-Victor 108 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VI, 1).

[10] S. oben A. 7.

auch eine solche auf die Zukunft zuerkannt. Da man, wie Plato in der Republik [1] lehre, auf Grund von häufig eintretenden Vorkommnissen zu den Geheimnissen der Natur vordringen könne, so soll die sinnliche Anschauungskraft auch imstande sein, sich vermittelst des gegenwärtig oder früher Geschauten eine Vorstellung von Zukünftigem zu bilden [2]. Insofern diese Fähigkeit sich als Erinnerungsvermögen betätigt, ist sie um so zuverlässiger, je genauer das ursprüngliche Abbild ist. Diese Ansicht Johanns ist indessen nicht etwa so zu verstehen, als ob er Erinnerungs- und Wahrnehmungsvorstellung real voneinander unterscheidet und sie nur hinsichtlich des Grades ihrer Deutlichkeit voneinander abhängig macht. Johannes schließt sich vielmehr auch hierin der traditionellen Auffassung an, welche keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Vorstellung als unmittelbarem Wahrnehmungsbild und der Vorstellung als dem Produkt der Erinnerungstätigkeit kennt. Der Unterschied besteht auch ihm lediglich in der verschiedenen Beziehung, da sie sich im ersteren Falle auf ein zur Zeit gegenwärtiges, im letzteren auf ein abwesendes Objekt richtet [3].

Auch die Funktion der sinnlichen Anschauungskraft stellt sich als urteilende Tätigkeit dar. Dabei soll es sich aber um Urteile verschiedener Stufen handeln, nämlich entweder um ein solches erster Ordnung — alsdann ruft die Imagination lediglich dasjenige zurück, welches bei der unmittelbaren Wahrnehmung selbst schon gegeben war [4] — oder um ein Urteil zweiter und höherer Ordnung und damit um ein solches, dessen Fällung die Imagination erst von sich aus vornimmt. Erhält bei jenem Urteil niedrigster Stufe ein bisher

---

[1] Von platonischen Schriften kannte Johann nicht mehr wie seine Zeitgenossen, nämlich den «Timaeus», und zwar in der unvollständigen lateinischen Übersetzung des Chalcidius. «Meno» und «Phädon» lagen zwar seit der Mitte des 12. Jahrhunderts durch Henricus Aristippus († 1162) ins Lateinische übersetzt vor, aber sie werden bei Johann weder erwähnt noch sonstwie verwertet, wie sie überhaupt merkwürdigerweise nicht in das wissenschaftliche Bewußtsein der Zeit näher eingedrungen sind. Irrtümlich ist zwar behauptet worden, daß er die Politik Platons kannte; doch ist auch davon keine Rede (Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis in seinem Verhältnis zur klass. Literatur a. a. O. 226; ders., Johannes Saresberiensis nach Leben etc. 114 ff). Obiges Zitat entstammt dem Timaeuskommentar des Chalcidius c. 231 (ed. Wrobl 268).

[2] Metal. 4, 10 (922 B—D).

[3] Policr. 2, 18 (ed. Webb; 437 A—B): Si vero corporum absentium praefatas proprietates inquiris, eas [Migne: eis] tibi tracta similitudine ab his quas sensus agnovit, poterit imaginatio praesentare, quae tanto erit fidelior, quanto expressior [Migne: fuerit] similitudo.

[4] S. oben S. 313.

noch unbestimmtes Wahrnehmungsobjekt, wie schon bemerkt wurde, eine erstmalige Bestimmung, indem es als weiß oder schwarz, warm oder kalt bezeichnet wird, so soll bei einem solchen höherer Stufe ein bereits Wahrgenommenes, dessen Bild haften geblieben ist, eine weitere Bestimmung erfahren, indem es dabei als Vergangenes oder Zukünftiges betrachtet wird[1]. Wie unverkennbar ist, steht schließlich auch diese Unterscheidung einer zweifachen urteilenden Tätigkeit der Vorstellungskraft in gewisser Beziehung zu ihrer Doppelstellung als Reproduktions- und Kombinationsvermögen.

In seinem Bemühen, den Zusammenhang zwischen den einzelnen Erkenntnisvermögen hervorzuheben und klarzustellen, verbindet er die verschiedensten Gesichtspunkte unmittelbar miteinander. Er will an sensus und imaginatio die opinio anreihen. Zu diesem Zweck erklärt er, aus der psychologischen Betrachtung in die erkenntnistheoretische fallend, daß sowohl das Urteil der Wahrnehmung wie auch das der Imagination speziell eigentümliche Meinung genannt werde, von der es heiße, daß sie richtig oder falsch sei, je nachdem das Urteil mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Wo ist nun aber die Quelle für ihren eventuellen Irrtum zu suchen? Johann erwähnt bei der Beantwortung dieser Frage zunächst, daß Aristoteles die Meinung als ein Leiden bestimme, weil ihr während ihrer Betätigung die Bilder der Dinge aufgeprägt würden. Dabei aber könne sich leicht eine Verwechslung ereignen; das Resultat davon sei ein falsches Urteil bzw. eine irrige Meinung. Sehr häufig nämlich täuschen sich die Sinne, führt er dabei weiter aus, und zwar keineswegs bloß in der Kindheit, sondern auch in vorgeschrittenem Alter. Interessant ist, daß er sich bei dieser Entwicklung nicht auf Plato und Augustinus, sondern wiederum auf den die Sinneswahrnehmung ungleich höher bewertenden Aristoteles ausdrücklich beruft. Dieser weise darauf hin, daß die Säuglinge ohne weiteres jeden Mann als Vater, jede Frau als Mutter ansähen, weil ihr ungeübter Sinn es noch zu keinem sichern Urteil bringe[2]. Daß die Sinne sich aber auch in späterer Zeit täuschen, beweist nach Johann der Umstand, daß ein gerader Stab auch dem

[1] Metal. 4, 11 (923 A): Est ergo imaginatio primus motus animae, extrinsecus pulsatae, quo secundum exercetur iudicium aut per recordationem redit primum. Primum enim iudicium viget in sensu, dum aliquid album aut nigrum, aut calidum aut frigidum esse pronuntiat. Secundum vero imaginationis est: ut, cum aliquid perceptorum, retenta imagine, tale vel tale asserit, de futuro iudicans vel remoto.

[2] Vgl. Phys. 1, 1, 184 b, 12. Johannes schöpft hier aus Chalcidius, In Plat. Tim. c. 208 (ed. Wrobl 247).

schärfsten Auge, wenn er ins Wasser gehalten wird, als gebrochen erscheint[1].

Die Tatsache der Sinnestäuschungen wird dann als Anlaß zur Betätigung der Klugheit (prudentia, *φρόνησις*) hingestellt. Indem sich die Seele bewußt ist, welchen Täuschungen sie durch die Sinne ausgesetzt ist, drängt es sie nach Erkenntnissen, an die sie sich vertrauensvoll anlehnen kann. Aus diesem inneren Streben erwächst dann die Klugheit[2]. Die stoische Quelle, aus der Johannes hier schöpft, verrät er gleich selbst, indem er sie in Berufung auf Cicero als eine Kraft der Seele definiert wissen will, die mit der Erforschung, Durchdringung und Auffindung des Wahren beschäftigt ist[3]. Über ihr Wirken heißt es noch näher, daß sie bald den Blick auf die Zukunft gerichtet als Voraussicht (providentia) sich betätigt, bald die Vergangenheit wachruft, bald wiederum als Schlauheit (astutia) und Gewandtheit (calliditas) sich der Gegenwart zuwendet oder endlich als Umsicht (circumspectio) sich in gleicher Weise auf alles richtet[4].

Gelangt sie in den Besitz der Wahrheit, so wird sie zum Wissen (scientia). Da aus der Sinneswahrnehmung die Anschauung und aus beiden wieder die Meinung entspringt, aus dieser wieder die Klugheit erwächst, die schließlich zum Wissen führt, so ergibt sich in diesem Zusammenhang dem Verfasser der sensualistische Ursprung des letzteren. Indem er ihn konstatiert, weist er zugleich darauf hin, daß auf Grund dieses Sachverhaltes die Früheren die prudentia und scientia ihrem Gegenstande nach auf das Zeitliche und Sinnliche eingeschränkt hätten, wogegen sie auf die Welt des Geistigen den (noch zu erörternden) Intellekt und die sapientia gerichtet sein ließen[5]. Wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, hat Johann sich diese platonisch-neuplatonische Unterscheidung einer niederen und höheren Erkenntnissphäre selbst zu eigen gemacht.

In seinem Überblick über die verschiedenen Erkenntniskräfte glaubt der Scholastiker nunmehr das Wesen des Glaubens (fides) angeben und dessen Verhältnis zur Meinung und zum Wissen klarstellen zu müssen. Um den Glauben der Meinung gegenüber als die höhere Erkenntnisform dartun zu können, leitet er die betreffende Entwicklung mit dem Hinweis auf die mit der Meinung verbundene Unsicherheit ein. Platonischer Einfluß macht sich bemerkbar, wenn

---

[1] Metal. 4, 11 (923 A—B). [2] Ebd. (923 B).

[3] Ebd. 4, 12 (923 C): Prudentia autem est, ut ait Cicero, virtus animae, quae in inquisitione et perspicientia solertiaque veri versatur. Vgl. Cicero, De offic. 1, 5.

[4] Metal. 4, 12 (923 C—D). [5] Ebd. 4, 12 13 (923 CD).

es heißt, daß es infolge des beständigen Wechsels des Irdischen nur höchst selten über ein und dasselbe die nämliche Meinung gibt. Wird nun aber etwas, was man nicht mit völliger Gewißheit weiß, gleichwohl für wahr angesehen, dann geht die Meinung über in den Glauben. Im Anschluß hieran erwähnt Johann, Aristoteles definiere den Glauben als zuversichtliche Meinung[1]. Betont wird sodann die Notwendigkeit des Glaubens sowohl im gewöhnlichen sozialen Leben wie auch in religiöser Hinsicht, in welcher dem Glauben ein spezielles Verdienst zugesprochen wird. Letzteres Moment gibt unserem Philosophen Anlaß zur Erwähnung der paulinischen Definition: «Der Glaube ist der Inhalt der zu erhoffenden Dinge, ein Beweis für das Nichtsichtbare.»[2] Erhebt sich der Glaube einerseits über die Meinung durch die ihm eigene subjektive Gewißheit, so erlangt er diese doch anderseits nicht auf dem Wege der Einsicht und erreicht deshalb nicht das Wissen. Der Glaube ist daher zwischen der Meinung und dem Wissen einzuordnen[3]. Bei dieser Auffassung stellt Johann sich auf den Standpunkt dessen, was bereits Augustinus[4] über das Verhältnis des Glaubens zur Meinung und zum Wissen gelehrt hat, von Zeitgenossen dann später Bernhard von Clairvaux[5] verfocht, Peter der Lombarde vertrat[6] und Hugo von St-Victor ausführte[7]. Von seiner besondern Hochschätzung letzterem gegenüber zeugt es, wenn er seine Lehre vom Verhältnis des Glaubens zu Meinung und Wissen dadurch abschließt, daß er seine Definition, und zwar, was im Hinblick auf zeitgenössische Denker im Mittelalter im allgemeinen nicht üblich ist, unter ausdrücklicher Nennung seines Namens, anführt. Der Magister Hugo lehre daher, heißt es, daß

---

[1] Ebd. 4, 13 (924 A): Quia humana transitoria sint, certum opinionis de iisdem nequit esse iudicium, nisi raro; sic autem, quod non usquequaque certum est, pro certo statuatur, fit accessus ad fidem, quam Aristoteles definit esse vehementem opinionem.

[2] Ebd.: (fides) est, ut ait Apostolus, substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium (Hebr 11).

[3] Ebd. (924 A—B): Est et media inter opinionem et scientiam, quoniam per vehementiam certam aperit, ad cuius certitudinem per scientiam non accedit. Policr. 7, 2 (638 D—639 A): Licet enim fides ad scientiae bravium non perveniat, dum quasi per speculum veritatem absentium contuetur, habet tamen certitudinem caligine ambiguitatis exclusa.

[4] Siehe Storz, Die Philosophie des hl. Augustin 85 ff. Vgl. zu Obigem Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter, Bonn 1911.

[5] De consideratione 5, 3 (Migne, P. L. 182, 790 C 791 A).

[6] Siehe Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III 5) 35.

[7] Siehe Ostler 149 f; Martin Grabmann II 264.

der Glaube das freiwillige Fürwahrhalten von Abwesendem sei, das über der bloßen Meinung, aber unter dem Wissen stehe[1].

Nach dieser Digression verfolgt Johann den Prozeß der natürlichen Erkenntnis weiter. Es gilt jetzt für ihn, das Wesen der ratio zu erörtern. Bei seinem Streben, die nächste Erkenntnisstufe immer als die naturgemäße Fortsetzerin der von einer schon behandelten Stufe ausgeübten Erkenntnisfunktion erscheinen zu lassen, stößt er hier auf Schwierigkeiten, über die er sich nur mit einem dialektischen Salto mortale hinwegzusetzen vermag. Eine nochmalige Erörterung des Wesens der Klugheit bzw. ihrer Beziehung zur Wahrheit bildet das Sprungbrett. Es wird deren beiderseitige innige Verwandtschaft betont und daraus die unauslöschliche Sehnsucht der Klugheit nach dem Besitz der Wahrheit hergeleitet. Groß sei infolgedessen auch ihre Besorgnis, dem Irrtum zu verfallen[2]. Nun heißt es: «Sie ist daher in Unruhe, um sich sicherer Erkenntnis und unbezweifelten Urteils erfreuen zu können, und dieses kann als ratio bezeichnet werden.»[3] Mit dieser Identifizierung glaubt Johann sich die Brücke geschlagen zu haben. Im nämlichen Sinne wird die ratio gleich darauf noch «die sichere Festigkeit des Urteils» genannt[4]. Da dessen Besitzes sich aber nur wenige Menschen erfreuen können, so soll aus dem Streben der Klugheit zunächst allgemeiner wieder nur die Philologie, d. h. die Liebe zur wissenschaftlichen Forschung, entstehen[5], die in ihrem Gefolge als Begleiterinnen Sorgfalt und Wachsamkeit mit sich führt[6]. Den Terminus «Philologie» will Johannes dementsprechend auch nur ähnlich dem Wort «Philosophie» als einen Bescheidenheitsausdruck (nomen temperatum) aufgefaßt wissen. Denn wie es bei der Weisheit leichter sei, sie zu begehren als sie zu erringen, so sei es auch unschwerer, jene feste Überzeugung zu erstreben als zu gewinnen[7].

---

[1] Metal. 4, 13 (924 B): Unde magister Hugo: Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem, infra scientiam constituta. Vgl. Hugo, Sent. 1, 1. De sacram. legis et scriptae dialogus (Migne, P. L. 176, 35 D 43 B).

[2] Metal. 4, 14 (924 B—C).

[3] Ebd. (924 C): Sollicitatur ergo, ut firma perceptione gaudeat indubitatoque iudicio, quod potest ratio appellari; siquidem ratum et firmum est rationis examen.

[4] Ebd.: Ratio enim, id est sincera iudicio firmitudo, paucorum est.

[5] Ebd.: Philologiam ergo parit phronesis, dum amor veri sollicitat prudentiam ad notitiam rerum, de quibus ferri vult sincerum firmumque iudicium.

[6] Ebd. 4, 17 (926 C): (philologiam) duae pedissequae periergia et ἀγρυπνία iugiter prosequuntur. Est autem periergia, quae laborem circuit operis; ἀγρυπνία vigilans diligentia, quae exercitium temperat, ne quid nimis.

[7] Ebd. 4, 3 (924 C).

Es ergibt sich, daß unser Denker unter der ratio einmal das endgültige Ergebnis der Vernunfttätigkeit, die durch diese erst erzielte feste Überzeugung verstanden wissen will. Wie aus dem Folgenden noch hervorgehen wird, erblickt er in dieser Interpretation auch selbst nicht den dem Worte zunächstliegenden Begriff. Methodologische Schwierigkeiten, die er einmal nicht besser zu überwinden vermag, zwingen ihn dazu, die fernerliegende Bedeutung zuerst zu erwähnen. Nachdem er sich nun aber erst einmal auf diese Weise gleichsam das Recht erworben hat, von der ratio überhaupt zu handeln, holt er gleich in gewisser Weise das Versäumte nach und erklärt, daß dieser Terminus ein mehrdeutiger sei. In erster Linie bezeichnet ihm das Wort ratio die Vernunft und damit die Fähigkeit diskursiven Denkens. In diesem Sinne bestimmt er sie als «dasjenige Vermögen der geistigen Natur, welches die körperlichen und unkörperlichen Dinge unterscheidet und mit sicherem und festem Urteil zu prüfen begehrt»[1]. Die Vernunft ist es, die den Menschen befähigt, sich von dem sinnlich Gegebenen zum Unkörperlichen und Geistigen emporzuheben[2]. Und zwar geschieht dies in drei verschiedenen Stufen, nämlich in der Form der physischen, der mathematischen und der logischen Betrachtung[3]. Zu ihren Aufgaben gehört es, wie in Anlehnung an Boethius[4] gelehrt wird, die Begriffe zu definieren[5], die aber, wie wir noch hören werden, zuvor erst von einem andern geistigen Vermögen, nämlich dem Verstande (intellectus), aus der sinnlichen Anschauung her abstrahiert sein müssen. Ferner ist es ihr eigentümlich, nach den Ursachen der Dinge zu forschen, was nach des großen Aristoteles Meinung das höchste Gut bedeuten soll[6]. Auch die rationes sempiternae, die ewigen Wahrheiten im Sinne Augustins, in denen die göttliche Weisheit den Schöpfungsplan niedergelegt hat, unterstellt er dem Urteil der

---

[1] Ebd. 4, 15 (924 D): Ratio est potentia spiritualis naturae, discretiva rerum corporalium et incorporalium, quae res appetit firmo et sincero examinare iudicio.

[2] Ebd. 4, 16 (925 D): Ratio transcendit omnem sensum et iudicium suum, etiam in corporalibus et spiritualibus rebus immergit. Contemplatur omnia inferiora et ad superiora prospectum intendit. Vgl. Policr. 2, 18 (437 C).

[3] Enthet. v. 655—664 (979 C). Bei Hugo von St-Victor werden die gleichen drei Formen wissenschaftlicher Betrachtungsweise unterschieden (vgl. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St-Victor 125).

[4] De consol. philos. l. 5, prosa 4 (Migne, P. L. 63, 850 A).

[5] Policr. 2, 18 (438 B): Diffinit ergo ratio, quod concipit intellectus, animal rationale mortale. Vgl. Metal. 2, 20 (878 B).

[6] Enthet. v. 671 f. Vgl. Metal. 4, 16 (925 C).

Vernunft, wobei indessen ganz unklar bleibt, in welchem Sinne dies gemeint ist[1].

Außer der eigenen Definition erwähnt Johann solche der Autoritäten und versucht, diese zum Teil kommentierend, das Wesen der Vernunft als der Fähigkeit diskursiven Denkens noch weiter zu bestimmen.

Es wird zunächst Cassiodor angeführt. Dieser nenne die Vernunft «eine prüfende Bewegung der Seele, welche durch Vermittlung dessen, was zugegeben und bekannt ist, zu etwas Unbekanntem führt und somit zum Geheimnis der Wahrheit gelangt»[2]. Nicht die Potenz, sondern deren «Bewegung» soll Plato im Auge haben, wenn er sie in der Politik eine beratende Kraft der Seele nennt, welche nach Prüfung der Wesenheiten der Dinge und deren Ursachen auf Grund zuverlässigen Urteils hin untersucht, was schicklich oder nützlich, zu erstreben oder zu fliehen ist[3].

Der Umstand, daß die Vernunft hier speziell auch als das Vermögen kausalen Denkens gefaßt ist, gibt dem Scholastiker Anlaß, den Unterschied zwischen dem tierischen und menschlichen Erkennen zu streifen. Den Tieren kommt wohl eine gewisse Unterscheidungsfähigkeit zu, auf Grund deren sie z. B. ihre Nahrung erkennen, Nachstellungen entgehen, Abgründe überspringen u. dgl.; dagegen fällt ihnen nicht ein, nach den Ursachen eines Sachverhaltes zu forschen. Jenes erklärt sich dadurch, daß auch das Tier innere Anschauung und sinnliches Begehren besitzt, dieses durch das Fehlen der Vernunft[4].

Dem Menschen allein nur hat Gott die Vernunft verliehen. Indem Johann dies im Anschluß an das Vorige hervorhebt, verweist er, aus Chalcidius[5] schöpfend, auf die Hebräer, nach deren Lehre Gott

---

[1] Metal. 4, 15 (924 D): Sed et illa (sc. ratione) censentur rationes, de quibus sola ratio iudicat et quarum essentia a sensibilium singulariumque natura disiuncta est. Has Pater Augustinus et multi alii asserunt sempiternas.

[2] Ebd. 4, 16 (925 B): Cassiodorus ... tali utitur definitione: Rationem dico animi probabilem motum, qui per ea, quae conceduntur et nota sunt, ad aliquid incognitum ducit, perveniens ad veritatis arcanum. Vgl. Cassiodorus, De an. c. 2 (Migne, P. L. 70, 1284 D).

[3] Metal. 4, 16 (925 B): Hunc autem motum (sc. rationis) asserit Plato in Politica vim esse deliberativam animae, quae, quid honestum vel utile sit, appetendumve, aut fugiendum, pensatis rerum speciebus specierumque causis iudicio fideli examinat. Möglicherweise hat Johannes hier im Auge Chalcidius, In Plat. Tim. 230 (ed. Wrobl 267), da er das dort folgende Kapitel (s. S. 314 A. 1) benützt hat.

[4] Metal. 4, 16 (925 B—C). [5] In Plat. Tim. c. 300 (ed. Wrobl 329).

den Menschen zugleich der göttlichen Vernunft teilhaftig machen wollte, indem er ihm das Leben einhauchte. Als Vertreter dieser Anschauung wird dann noch weiter von dem gelehrten Verfasser Seneca zitiert, dem die Vernunft «einen gewissen Teil des göttlichen Geistes» darstelle [1]. Sein christlich-theistischer Sinn hält es hier jedoch für geraten, einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen. Das Wort «Teil» könne in jener Definition an sich sowohl in quantitativer wie in virtueller Bedeutung aufgefaßt werden. Legt man die erstere zu Grunde, so würde sich der pantheistisch-heidnische Irrtum ergeben, daß die mit dem Heiligen Geiste identifizierte Weltseele in die Einzelseelen sich zerteile. Daß Seneca einen derartigen Pantheismus vertritt, gilt ihm ohne weiteres als ausgeschlossen, erblickt er in ihm doch einen Heiligen und Märtyrer [2]. In seiner Verteidigung weist Johann auf den genauen Wortlaut der Definition. Es sei dort nur von einem «gewissen» Teile die Rede [3]. Es handle sich darum um eine bloße Metapher [4].

Ihrem hohen Ursprung soll die Aufgabe und Stellung der Vernunft den Seelenkräften gegenüber entsprechen. Sie hat auf deren ungeordnete Bewegungen beruhigend einzuwirken und alles nach der Norm des Guten zu lenken. Ihrem Aufsichtsamt über die Sinnesurteile gemäß ist sie, gleichsam den Senat im Kapitol der Seele bildend, im Haupte zwischen der Anschauung (cella phantastica) und dem Gedächtnis lokalisiert [5].

Seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung nach bezeichnet «ratio» somit die Vernunft. Zweitens soll nach dem Scholastiker

---

[1] Metal. 4, 16 (925 D): Ait enim: Ratio est quaedam pars divini Spiritus humanis immersa corporibus. S. die folgende Anm.

[2] Vgl. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben etc. 93.

[3] Offenbar hat Johannes in diesem Falle den Text nicht vor sich gehabt; denn das «quaedam» fehlt gerade. Die betreffende Stelle — es handelt sich um Epist. 66 (Op. ed. Fickert I [1862] 264) — lautet: Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.

[4] Metal. 4, 16 (925 B—926 A).

[5] Ebd. 4, 17 (926 AC). Während die Autoren des 12. Jahrhunderts, wie z. B. Johann und Hugo von St-Victor (vgl. Ostler 107), in zu engem Anschluß an die durch Konstantin bekannt gewordene medizinische Literatur auch die Vernunft lokalisierten, verhielten sich die Lehrer des 13. Jahrhunderts kritischer. Während Thomas und Roger Baco gewisse innere Vermögen der sinnlichen Seele in jener mittleren Zelle unterbrachten, betrachtete sie Albert d. Gr. lediglich als Durchgangsort für den Spiritus, welcher die Erkenntnisformen von dem vorderen nach dem hinteren Ventrikel schafft. Vgl. Artur Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. I 180 182 A. 2.

das Urteil der Vernunft darunter zu verstehen sein; in dieser Hinsicht lernten wir den Ausdruck schon früher bei ihm kennen. Drittens wurde dieser Terminus, führt Johannes weiter aus, in der sprachlichen Verbindung «rationes sempiternae» von Augustin und seinen Nachfolgern auf die Ideen im göttlichen Geiste angewandt und schließlich viertens in der Wendung «ratio primitiva» zur Bezeichnung der göttlichen Weisheit selber gebraucht[1].

Die Vernunft ist Johann noch nicht das höchste Erkenntnisvermögen. Wie auch andere Psychologen des 12. Jahrhunderts[2] spaltet er das höchste Erkennen in Vernunft (ratio) und Verstand (intellectus).

Je nach dem Zusammenhang tragen seine Ausführungen über den Verstand ganz verschiedenes Gepräge. Bald wird seine eigentliche Funktion in der begrifflichen Erfassung der sinnfälligen Welt gesehen, bald wieder nur mehr auf die Erkenntnis des Göttlichen bezogen. Im ersteren Falle kommt er auf den Verstand als zur Universalienfrage Stellung nehmender Erkenntnistheoretiker zu sprechen; im letzteren stößt der Leser auf einen mehr mystischen Standpunkt, der an die Art Hugos von St-Victor erinnert. Für die Geschichte der mittelalterlichen Psychologie sind die Ausführungen ersterer Art unverhältnismäßig wertvoller; auf sie sei zuerst eingegangen.

Aristoteles hatte den Gedanken, daß das Vollkommenere stets das Unvollkommenere in sich einschließt, nur auf das Verhältnis der verschiedenen Seelenstufen zueinander angewandt, von welchen immer die übergeordnete die der Entwicklung nach untergeordnete einfach als Potenz in sich umfaßt, so daß auch in Tier und Mensch immer nur eine Seele, nicht aber eine Mehrheit von Seelen vorhanden ist[3]. Boëthius wandte jenen Satz auch auf das Verhältnis der Erkenntnisstufen zueinander an; das höhere Erkenntnisvermögen soll immer die Fähigkeiten des niederen in sich enthalten[4]. Für Aristoteles selbst war diese Auffassung schon deshalb von vornherein ausgeschlossen, weil nach ihm das Subjekt des Denkens nicht substantiell völlig identisch mit dem der Sinneswahrnehmung ist; dort bildet es die Seele allein bzw. der immaterielle *νοῦς*, hier dagegen das aus Seele und Leib zusammengesetzte Kompositum. Indem der Platonismus dagegen die Seele als solche sowohl für das vernünftige wie für das sinnliche Erkennen, soweit dabei die Bewußtseinstätigkeit in

[1] Metal. 4, 15 (924 D—925 A). [2] Vgl. Ostler 120.
[3] De an. 2, 3 (414 b, 20 ff).
[4] De consol. philos. l. 5, prosa 4 (63, 819 B—850 A).

Frage kommt, als den Träger statuierte[1], konnte er sich jene Anschauung sehr wohl zu eigen machen. Wie Robertus Pullus[2] und die beiden Victoriner[3] ließ auch Johann von Salisbury im Anschluß an Boëthius den Verstand die niederen Erkenntniskräfte substantiell mit umfassen[4]. Dieser vermag ihm daher eine vierfache Funktion auszuüben. Er erkennt einmal nämlich die Dinge als solche schlechthin, z. B. etwas als Mensch oder als Pferd usw. (intellectus simpliciter intuens, intellectus simplex). Er vermag ferner eine Mehrheit solcher Eindrücke zusammenzufassen, wie wenn er sieht, daß der Mensch weiß ist oder daß das Pferd läuft (intellectus composite intuens, intellectus compositus). Zwei weitere Stufen des Intellektes ergeben sich ferner dadurch, daß ihm die Fähigkeit, sowohl Getrenntes zu verbinden als auch Verbundenes zu trennen, zugesprochen wird. Daß der Verstand im Vorstellen verbinden kann, was in Wirklichkeit nur getrennt voneinander existiert (intellectus disiuncta coniungens), wird an den mythischen Vorstellungen des hircocervus, des Zentauren und der Chimäre als Beispielen erläutert[5]. Hält der Intellekt selbst die Produkte dieser seiner eigenen Kombinationstätigkeit für in der Wirklichkeit vorhanden, obwohl dies nicht der Fall ist, dann sinkt er zur irrigen Meinung herab[6]. Während Johann dem Verstand, insofern er sich so als eine Art kombinierender Phantasie betätigt, wenig Wert beimißt, erscheint er ihm dagegen von um so höherer Bedeutung, wenn er die entgegengesetzte Fähigkeit ausübt, nämlich das, was in Wirklichkeit nur miteinander verbunden vorkommt, im Bewußtsein trennt (intellectus coniuncta disiungens), somit einen in Wirklichkeit nicht für sich bestehenden Inhalt für sich betrachtet, d. h. «abstrahiert» (intellectus abstrahens). Mit allem Nachdruck wird, wie dies auch von seiten des Verfassers des Traktates De intellectibus geschieht[7], dem Denken in diesem Falle das Recht zugesprochen, die Dinge anders zu betrachten, als sie in concreto existieren. Johann betont, daß das abstrahierende Denken nicht nur kein unberechtigtes, sondern sogar die Grundbedingung aller wissenschaftlichen Betätigung bildet, daß der Verstand auf Grund dieser Funktion gleichsam das Werkzeug

---

[1] S. 311 f. [2] Sent. 2, 5 (P. L. 186, 722 B). [3] Ostler 123 A. 4.

[4] Policr. 2, 18 (437 C): Intellectus itaque aliis deficientibus exerit vires suas et quasi in arce animae constitutus omnia inferiora complectitur, cum ab inferioribus superiora nequeant comprehendi.

[5] Ebd. (437 C—D). Metal. 2, 20 (877 C—D).

[6] Policr. 2, 18 (437 D—438 A). [7] Siehe Prantl II 247 f.

aller Wissenschaft, die Werkstätte aller freien Künste darstellt[1]. Abstrahierend vermag er sowohl die Materie von der Form wie die Form von der Materie loszulösen und getrennt für sich zu betrachten, sowie ferner von dem Konkreten absehend das vielen Individuen Gemeinsame in der Einheit des Begriffs denkend zu erfassen. Die Abstraktion des Begriffes selbst denkt Johannes sich nicht so wie Aristoteles und später im Anschluß an ihn Albert der Große und Thomas von Aquin. Die Begriffsbildung ist ihm kein einfacher Akt unmittelbarer Schauung, direkter Abstraktion des Gemeinsamen und Wesentlichen aus dem Phantasma, sondern sie geht aus einer ganzen Reihe von Tätigkeiten hervor. Es werden die Dinge auf das ihnen Gemeinsame und sie voneinander Unterscheidende hin untersucht und dann das Ähnliche gesammelt. Diese vergleichende, auf die Definition hinzielende Tätigkeit scheint Johann der Vernunft, dagegen dem Verstande erst das schließliche Hervorheben des Allgemeinen aus dem Partikularen und das Schauen des universellen Inhalts im Bewußtsein zuzuweisen[2]. Auf diese Weise ergeben sich die Artbegriffe. Indem Johann die Entstehung des Begriffs auf eine Abstraktion des Allgemeininhalts aus der Anschauung zurückführt, stellt er sich mehr auf die Seite des Aristoteles als auf die Plato-Augustins. Andrerseits aber erfährt der Abstraktionsprozeß selbst eine aktivistische Deutung. Der platonische Gedanke der Spotaneität des Geistigen macht sich hier insofern geltend, als Johann mit Nachdruck die Selbständigkeit des Begriffe bildenden Denkens den Dingen

[1] Policr. 2, 18 (438 A): Sed licet aliter quam sint, dum tamen simpliciter coniuncta disiungat, non inanis erit conceptio, quae totius investigationis sapientiae expeditissimam parit viam. Hic est enim totius philosophiae instrumentum. . . . Si abstrahentem tuleris intellectum, liberalium artium officina peribit, cum citra ipsius operam nulla earum rite haberi valeat aut doceri. Vgl. ebd. (439 A—B). Metal. 2, 20 (878 A): Componens, qui disiuncta coniungit, inanis est; abstrahens vero fidelis et quasi quaedam officina omnium artium.

[2] Policr. 2, 18 (438 B—C): Diffinit ergo ratio, quod concipit intellectus, animal rationale mortale. . . . Dum itaque rerum similitudines et dissimilitudines colligit, dum differentium convenientias et convenientium differentias altius perscrutatur, dum quid singula cum pluribus, quid cum paucioribus commune habeant, diligentius investigat, quaeve rebus singulis adesse necesse sit, quae abesse non possint, . . . (Fortsetzung in der folgenden Anmerkung). Metal. 2, 20 (878 A—B): Per abstrahentem intellectum genera concipiantur et species; quae tamen, si quis in rerum natura, diligentius a sensibilibus remota, quaerat, nihil aget et frustra laborabit. . . . Ratio autem ea deprehendit, substantialem similitudinem rerum differentium pertractans apud se definitque, sicut Boethius ait, generale conceptum suum, quod de hominum conformitate perpendit, sic: Animal rationale mortale. Bezüglich Boëthius vgl. S. 319.

gegenüber betont[1]. Die aristotelische Deutung des intellektuellen Erkennens als eines Leidens, des erkennenden Intellektes als einer passiven Potenz liegt ihm vollkommen fern.

Unter Verwendung der aristotelischen Lehre von ersten und zweiten Substanzen bestimmt er den Unterschied der intellektuellen Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung im Anschluß an diese Erörterung dahin, daß diese sich auf das Konkrete und Singuläre, also auf die ersten Substanzen beschränkt, während jene an den Dingen das erfaßt, was sie erst zu Substanzen macht, ohne das sie überhaupt weder sein noch erkannt werden können, kurz die sog. zweiten Substanzen[2].

In anderem Zusammenhange, und zwar in seinem Überblick über die gesamten Erkenntnisfunktionen, äußert er sich nur kurz über den Verstand, und zwar, wie schon bemerkt wurde, vom Standpunkt mystisch gefärbter Psychologie. In Berufung auf Platons Politik wird behauptet, daß die Vernunft in demselben Maße, als sie selbst den Sinn überragt, vom Verstande übertroffen wird[3]. Seine Aufgabe ist nämlich, sich das, was die Vernunft erforscht hat, anzueignen und zur Weisheit (sapientia) anzusammeln[4]. Definiert wird hier der Verstand als «die höchste Kraft der geistigen Seele, welche das Menschliche umfaßt und die göttlichen Gründe aller Wahrheiten, soweit diese auf natürlichem Wege erkennbar sind, bei sich hat.»[5] Im Unterschiede von der scientia, als deren Gegenstand die sinnfällige Welt zu gelten hat, wird unter augustinischem[6] Einfluß die

---

[1] Siehe in voriger Anmerkung den Schluß des aus Policr. a. a. O. entlehnten Zitats. Johannes fährt dann fort: Multos apud se rerum invenit status, alios quidem universales, alios singulares. Quos pro arbitrio suo diffiniens et multiphariam dividens... Metal. 2, 20 (878 C): Anima cuius quasi reverberata acie contemplationis suae, in se ipsa reperit, quod definit; nam et eius exemplar in ipsa est, exemplum vero in actualibus.

[2] Policr. 2, 18 (438 C—D).

[3] Aus Chalcidius, In Plat. Tim. 231 (ed. Wrobl 268): Quis enim nesciat quod, quam rationem habet sensus adversus deliberationem, hanc deliberatio iuxta intellectum? . . . ut idem Plato docuit in Politia (vgl. hier 533 D ff).

[4] Metal. 4, 18 (926 D): Nam intellectus assequitur, quod ratio investigat: si quidem in labores rationis intrat intellectus et sibi ad sapientiam thesaurizat, quod ratio praeparans acquisivit.

[5] Ebd.: Est igitur intellectus suprema vis spiritualis naturae, quae humana continens et divinas penes se causas habet omnium rationum, naturaliter sibi perceptibilium. Vgl. Cicero, De offic. 1, 43: Illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia.

[6] Vgl. De Trin. XIV, 1 3 (P. L. 42, 1037): rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur; humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat; ebd. XII, 14, 25 (1012); De divers. quaest. ad Simplic. II, 3 (P. L. 40, 140).

sapientia auf das Göttliche bezogen[1]. Darum soll denn auch der Verstand von den Erkenntnissen der Vernunft nur den «besseren» Teil, d. h. was auf die göttlichen Dinge bezogen werden kann, zurückbehalten. Die Weisheit selber denkt Johann sich als das ruhige Genießen und Besitzen des Göttlichen, mit dem der Verstand sich beschäftigt[2]. Sie unterscheidet sich daher auch insofern vom Wissen, als dieses aktiver Art, sie aber kontemplativer Natur ist[3]. Bemerkenswert ist, daß er auch die Weisheit in der sinnlichen Wahrnehmung wurzeln läßt. Mit dieser aristotelisierenden Auffassung verbindet er unmittelbar den augustinischen Gedanken einer überirdischen Unterstützung. Die göttliche Gnade soll es sein, welche aus der Quelle der Sinnlichkeit nach ihrem eigenen Ratschluß Wissen und Wissenschaft hervorgehen läßt[4]. Der Gnade wird hier somit die Bedeutung eines in uns unbewußt wirkenden Prinzips zuerkannt, welches auf den Gang unseres Erkennens im Hinblick auf dessen höchste Ziele regulierend einwirkt.

Fragt man nunmehr rückblickend nach den wichtigsten Quellen, an die sich Johannes bei der Aufstellung der einzelnen Erkenntnisstufen anlehnt, so ergibt sich im allgemeinen folgendes Bild. In seinen Ausführungen über Sinn, Gedächtnis und Meinung lehnt er sich, wie eine Reihe von Zitaten lehren, an des Aristoteles Analytica posteriora sowie den Timäuskommentar des Chalcidius an. Die weiteren Kräfte imaginatio, ratio, intellectus verdanken dem Einfluß des Boëthius ihre Einführung in die mittelalterliche Erkenntnispsychologie[5]; für die Verbreitung der platonischen Scheidung des höheren Erkennens in ratio und intellectus[6] kommt noch Chalcidius in Betracht[7]. Den Einfluß Ciceros ver-

---

[1] Metal. 4, 13 (923 D): De humanis scientia, de divinis sapientia dici solet. Vgl. S. 316. In ähnlicher Weise wird zwischen «scientia» und «sapientia» auch anderwärts unterschieden; vgl. z. B. Dominicus Gundissalinus, De anima (Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berlin 1891, 120—122); Thomas von Aquin an den von Schütz, Thomaslexikon[2] sub «sapientia» a) und «scientia» a) 719 f u. 724 angegebenen Stellen.

[2] Metal. 4, 19 (927 B—C). Siehe den Text Anm. 4.

[3] Metal. 4, 13 (927 A).

[4] Ebd. (927 B—C): Deliberationem sequitur intellectus, meliorem partem retinens in sinu suo; versatur enim in divinis, quorum gustus et amor et inhaerentia vera demum sapientia est. Hos tamen gradus non operatur natura, sed gratia, quae de fonte sensuum pro arbitrio suo elicit varios rivulos scientiarum et sapientiae.

[5] Vgl. De consol. philos. l. 5, prosa 4 (Migne, P. L. 63, 849 A—B).

[6] Soph. 263 E f. Theaet. 187 A.

[7] In Plat. Tim. 231 (ed. Wrobl 267 f). Siehe S. 325 A. 3.

spürt man deutlich bei der Lehre von der prudentia; in der von der sapientia erscheint das, was Cicero hier ausführte [1], ins Christliche übertragen.

Für die Beurteilung der Stellung, welche Johann unter den Psychologen seines Jahrhunderts einnimmt, ist bedeutungsvoll der Standpunkt, den er in der fundamentalen Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis vertrat. Es sei daher auf seine Stellung in dieser Frage noch einmal im Zusammenhang näher eingegangen und zu diesem Zweck teils an bereits Gesagtes angeknüpft, teils weiteres Material herangezogen. Wie wir sehen werden, ist seine Haltung eine rückwirkende; bald äußert er sich als Schüler Plato-Augustins, bald aber als Jünger des Aristoteles, und endlich lassen sich harmonisierende Tendenzen, Versuche einer Synthese beider Richtungen nachweisen.

Der traditionelle platonische Standpunkt macht sich geltend, wenn Johann selbst dort, wo er die Sinnlichkeit als Quelle des Erkennens bezeichnet, gleichwohl über die Unsicherheit der Sinneserkenntnis klagt [2]. Spezifisch augustinische Gedankengänge sind es, wenn die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, die letzten Gründe der Dinge aus sich zu erfassen, betont [3] und daraus die Notwendigkeit ihrer Unterstützung durch den Glauben [4] bzw. die göttliche Gnade [5] hergeleitet wird. Auch für den augustinischen Illuminismus zeigt Johannes sich empfänglich. Ohne die göttliche Erleuchtung blind, verdankt die Seele alles Wahre Gottes Belehrung. Wie das Auge des Lichtes

---

[1] Siehe S. 316 A. 3.

[2] Siehe S. 315. Vgl. Metal. 4, 11 14 15 (923 B 924 C u. D).

[3] Ebd. 2, 20 (885 A): Vires enim rationis quodammodo circa rerum principia evanescunt. Policr. 7, 2 (640 C): De veritate et primis rerum initiis, in quibus humanum ingenium deficit. Vgl. ebd. (639 C); 8 (653 B—C). Metal. 4, 33 (936 A); 40 (942 D).

[4] Ebd. 4, 41 (914 D): Quia enim de radice sensuum, qui frequenter falluntur, scientia manat et decepta infirmitas, quid expediat, parum novit, data est per clementiam Dei lex, quae utilium scientiam aperiret et indicaret de Deo, quantum scire licet aut quantum expedit quaerere. Enthet. v. 319 f:

Non valet absque fide sincere philosophari
Quisquam . . .

[5] Policr. 7, 13 (667 A): Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae eius humiliter pulset, in cuius manu liber omnium sciendorum est. Enthet. v. 273 f:

Gratia naturam reparans rationis acumen
Purgat et affectus temperat atque regit.

Vgl. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben etc. 297 f 302.

bedarf, wenn es sehen will, so vermag auch des Menschen Geist nichts zu erkennen ohne jenes innere Licht, das des Göttlichen Abglanz ist [1]. Und in noch anderer Wendung wieder tritt die Abhängigkeit von Plato-Augustins Apriorismus hervor, wenn von einem Buch gesprochen wird, das jeder in seinem Herzen trägt und das für die Vernunft aufgeschlagen ist, wo sowohl die Natur die Erkenntnisformen der sinnfälligen Welt, als auch der Finger Gottes das Unsichtbare eingetragen hat [2]. Zweifellos klingt hier die Lehre von den angeborenen Ideen durch.

Anderwärts wieder, und zwar speziell in seinem Überblick über die verschiedenen Erkenntnisstufen selbst, tritt klar und deutlich der aristotelische Einfluß hervor. Nachdrücklich betont er im Hinblick auf das dem Irdischen zugewandte Wissen (scientia) den empirischen Ursprung. So sehr hängt die Wissenschaft der sinnfälligen Dinge von der Sinneswahrnehmung ab, heißt es hier z. B., daß von ihr keine Rede wäre, würden die Dinge den Sinnen entzogen [3].

Konkordistische Neigungen traten uns bereits in seiner Ansicht vom Ursprung der sapientia entgegen; verband er doch hier den aristotelischen Empirismus mit dem augustinischen Illuminismus. Zwei Faktoren soll die Weisheit ihr Entstehen verdanken, einerseits der sinnlichen Wahrnehmung und anderseits der göttlichen Gnade, welche, auf der Grundlage des dadurch gewonnenen Materials sich betätigend, die Weisheit in uns hervorbringt [4]. Auch in Johanns Lehre von der Begriffsbildung zeigen sich Spuren einer Synthese, und zwar zwischen der aristotelischen Auffassung der Entstehung des Begriffs auf Grund einer Abstraktion aus der sinnlichen Anschauung und der platonisch-augustinischen Anschauung, welche die Quelle

---

[1] Enthet. v. 629 f:

Est hominis ratio summae rationis imago,
Quae capit interius vera docente Deo.

Ebd. v. 639 ff:

Sicut nemo potest aliquid nisi luce videre,
Sic hominis ratio caeca fit absque Deo.
Vera Deus lux est et luminis illius auctor,
Quo solo sese quisque videre potest.

[2] Policr. 3, 1 (479 A): Quilibet quasi quemdam librum sciendorum, officio rationis apertum, gerit in corde. In quo non modo visibilium species, rerumque omnium natura depingitur, sed ipsius opificis omnium invisibilia Dei digito conscribuntur.

[3] Metal. 4, 13 (923 D): Adeo autem de sensu scientia pendet, ut eorum, quae sensu sciuntur, non sit scientia, rebus a sensu subductis. Vgl. ebd. 4, 8 (921 B): Sic itaque sensus corporis . . . omnium artium praeiacit fundamenta.

[4] Siehe S. 326.

des Wissens nicht in der Außenwelt, sondern im Innern des menschlichen Geistes sucht[1].

Die Erkenntnislehre Johanns erinnert somit vielfach an die Arbeitsweise der Philosophen des 13. Jahrhunderts, insofern an gewissen Punkten bereits hier das Ringen zwischen der traditionellen augustinischen Lehre mit der einstürmenden aristotelischen Gedankenwelt klar hervortritt. Wäre Johann bei der Kenntnis der psychologischen Elemente der letzteren nicht nur auf das Organon und mittelbare Quellen angewiesen gewesen, so würde vermutlich der aristotelische Einfluß dem platonisch-augustinischen weit stärkere Konkurrenz gemacht haben. Mag der peripatetische Einschlag in seinen Darlegungen immerhin noch geringfügig sein, jedenfalls aber gibt er der Erkenntnispsychologie Johanns im Vergleich mit den diesbezüglichen Lehren der übrigen Autoren des 12. Jahrhunderts ein eigenartiges neues Kolorit.

Was seine Anschauungen im übrigen betrifft, so ist zu sagen, daß Johannes zweifellos Blick und Verständnis für genetische Entwicklung zeigt. Durch Aristoteles angeregt, verfolgt er den Gedanken, in welcher Weise unser Wissen aus den Wahrnehmungsinhalten allmählich hervorwächst und zu immer höheren, feineren und abstrakteren Formen aufsteigt. Dabei ist er eifrig bestrebt, den Zusammenhang und die Wechselwirkung der verschiedenen dabei sich betätigenden Kräfte möglichst klarzustellen. In diesem Bemühen aber steht er zunächst keineswegs unter den Psychologen des 12. Jahrhunderts so allein da[2], wie dies nach Siebeck den Anschein hat. Völlig irrig aber ist es, in ihm den ersten entschiedenen Vertreter der von der späteren englischen Psychologie eingeschlagenen genetisch-sensualistischen Richtung zu sehen, ihm damit die Anschauung beizulegen, daß die höheren seelischen Prozesse ihrem Keime und ihrer Anlage nach bereits in den elementaren Vorgängen der Empfindung und Wahrnehmung enthalten sind und sich aus ihnen heraus allmählich entfalten. Diese Denkweise liegt dem mittelalterlichen Autor gänzlich fern. Wohl finden sich bei ihm Äußerungen vor, wie z. B.: «De sensu imaginatio et ex his duobus opinio et ex opinione prudentia nascatur, quae in scientiam convalescat, quod scientia de sensu trahit originem.» [3] Diese und ähnliche Stellen, wo von einem «Entstehen» eines seelischen Aktes aus einem andern die Rede ist, dürfen

---

[1] Siehe S. 324 f.

[2] Bei Hugo von St-Victor z. B. tritt auch ganz deutlich das Bestreben hervor, die steigende Verfeinerung der Erkenntnisform zu schildern. Vgl. Ostler 107.

[3] Metal. 4, 13 (923 C—D). Vgl. S. 313 A. 6 7 8.

indessen nicht wörtlich verstanden werden. Vergessen wir nicht, daß die wissenschaftliche Terminologie noch nicht die Präzision unserer Zeit erreicht hat; noch ist sie ungelenk und ringt mit dem Ausdruck. Johann will damit nur sagen, in welcher Reihenfolge die Betätigung der einen Erkenntnisstufe die notwendige Vorbedingung für die der nächsthöheren bildet, nicht mehr. Überdies ist jene Ausdrucksweise keine ihm allein eigentümliche; er fand sie vielmehr in den Quellen vor, aus denen er schöpft[1], und diesen entlehnte er sie. Daß seinem Gedankenkreise jene genetische Auffassungsweise im engeren Sinne fremd ist, darauf deutet schon der Umstand hin, daß er ausdrücklich sich gegenüber der traditionellen augustinischen Ansicht, die nur einen Wechsel der Akte kennt, für die Verschiedenheit ihnen zu Grunde liegender Potenzen ausspricht[2]. Die Betätigung der Sinneskräfte bildet nach ihm allerdings die conditio sine qua non für die Betätigung der nächsthöheren Erkenntnisstufen, nicht aber stellt sie die Ursache dar, in der die höheren Funktionen keimartig enthalten wären; diese bilden ihm vielmehr ausschließlich die der Seele als angeborene Dispositionen zu eigen gedachten Potenzen.

---

[1] Wie schon S. 326 bemerkt wurde, benützte Johann zur Zusammenstellung der verschiedenen Stufen des Erkennens die diesbezüglichen Ausführungen, welche sich am Schluß der Anal. poster. finden. Es heißt dort im griechischen Text (2, 19, 100a, 3) z. B.: *Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη . . .. ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία;* ebd. 100a, 6: *Ἐκ δ' ἐμπειρίας . . . τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. . . . Οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως.* Vgl. ferner den Timäuskommentar des Chalcidius, wo es z. B. in dem von Johann für seine Erkenntnislehre benützten c. 231 (ed. Wrobl 268) heißt: Ex coniectura siquidem nascitur opinio, ex opinione intellectus, ut idem Plato docuit in Politia.

[2] Metal. 4, 9 (922 A—B).

Immanentismus und Relativismus moderner Weltanschauung.

Von Anton Seitz.

«Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart.» Unter diesem Titel hat der Leipziger Theolog W. Hunzinger eine beachtenswerte Apologie des monotheistischen Christentums gegenüber der monistischen Zeitströmung unternommen. Aber eine so glückliche Hand der protestantische Apologet auch in negativer Hinsicht hat, seine positive Apologetik ruht auf schwachen Füßen. Er selbst motiviert dies damit, daß «die empirische Psychologie über den phänomenalen Kausalnexus nicht hinausführt». Die moderne, «,immanente' Methode liefert bloß eine ,Phänomenologie der Religion', die alle Wert- und Wahrheitsfragen, auch die Frage nach dem Dasein Gottes, offen lassen muß. Die Religionsphilosophie setzt immer Dogmatik voraus, nicht aber vermag sie die Grundlage derselben zu bilden». Die «allgemeingültigen Wahrheiten der Philosophie und des Welterkennens überhaupt können nur regulative, nicht aber konstitutive Bedeutung haben» [1]. — Die moderne protestantische Theologie hat in apologetischer Hinsicht sich selbst zur Unfruchtbarkeit verurteilt dadurch, daß sie sich völlig in den Bannkreis des Königsberger Philosophen gestellt hat, welchen der Berliner Religionsphilosoph Friedrich Paulsen auf den Schild gehoben hat als den «Philosophen des Protestantismus», den Antipoden eines Aristoteles und Thomas von Aquin, welche die philosophia perennis der katholischen Weltanschauung inauguriert haben. Letztere hat einen auch von ihren schärfsten Gegnern nicht bestreitbaren Hauptvorzug: die Festigkeit einer einheitlich geschlossenen, auf die objektive Basis absoluter Wahrheit gestellten Weltanschauung. Die Signatur der modernen Tagesweisheit dagegen ist die innere Haltlosigkeit einer in ihren eigenen Vertretern sich vielfältig widersprechenden, relativen

---

[1] Adolf Hilgenfeld, Apologetik und Religionsphilosophie in unserer Zeit (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 51. Jahrg. [1908/09], 208 ff).

Wahrheitserkenntnis, die über immanente, d. i. lediglich auf subjektives Innenerleben gegründete, wenn auch gesetzmäßig geregelte Wahrnehmung nicht hinausführt. Im folgenden sollen die Wurzeln dieser aus den festen Bahnen absolut zuverlässiger und ewig gültiger Wahrheitsnormen entgleisten modernen Weltansicht bloßgelegt werden.

Eine förmliche Revolution in den Grundlagen der Weltanschauung, eine völlige Umstülpung der objektiven Wirklichkeitserkenntnis in eine subjektive und relative, auf immanente, d. i. innerlich angeborene Anschauungs- und Denkformen abgegrenzte hat Kant herbeigeführt durch Umkehrung des bisher für selbstverständlich gehaltenen obersten Erkenntnisprinzips: Unsere Erkenntnis muß sich nach den wirklichen Dingen richten. Kants «kritischer» Idealismus geht von dem Leitsatz aus: «Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten» [1] — die konsequente Durchführung der von Descartes bereits angebahnten Methode neuzeitlicher Erkenntnistheorie: Konstruktion der gesamten Welt der Wirklichkeit von der inneren Welt des eigenen Geisteslebens aus. Als Gegenstand der Erkenntnis bietet sich hiernach dar nicht das Objekt, das «Ding an sich», sondern dessen immanente und relative Auffassung im Subjekt, dessen innere Erscheinung oder Erfahrung, und zwar genau in der Stufenfolge ihres eigenen Entwicklungsganges. Den Ausgangspunkt der gesamten Erkenntnis bildet die Sinnlichkeit; je weiter von dieser entfernt, desto mehr verflüchtigt sich die Erkenntnis in eitel Rauch und Dunst. Schon die Verstandesbegriffe der Kategorien sind «leere» Formeln, sog. «Schemata» oder «regulative», d. h. ordnende Prinzipien, weil sie erst in und mit dem durch sie geordneten Inhalt aus der sinnlichen Anschauungswelt eine phänomenale Wirklichkeit gewinnen [2]. Vollends in der Luft schweben nach Kant die «reinen Vernunftbegriffe» oder obersten spekulativen Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, «deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann», weil sie «niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden» [3]. Tatsächlich ist gerade die Vernunft die leistungsfähigste Erkenntniskraft, welche nicht nur bis zum Grund oder Wesen der Dinge, sondern bis zum Urgrund aller Wirklichkeit vorzudringen vermag, während

[1] Kritik der reinen Vernunft (im folgenden gekürzt: R. V.), Vorrede 11 f (nach der neuesten Berliner Ausgabe).

[2] R. V. 74—75 49. Prol. (= Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik) 296.

[3] R. V. 124 ff 337 ff.

die sinnliche Erfahrung gewissermaßen bloß Handlangerdienste leistet, indem sie das von jener zu bearbeitende Material herbeischafft.

Wie kam der Immanentismus auf die schiefe Ebene, auf der er unaufhaltsam weiterrollte? Von scheinbar ganz harmlosen Anfängen aus. Auf Grund der Interferenz- und Polarisationserscheinungen, insbesondere mit Hilfe des Newtonschen Farbenglases hat die moderne Physik in sehr eingehenden und scharfsinnigen Untersuchungen festgestellt, daß den Licht- bzw. Farbenempfindungen transversale Schwingungen des Äthers und den Tonempfindungen longitudinale Schwingungen der Luft, und zwar jedesmal von bestimmter Wellenlänge und Wellenzahl, entsprechen, sowie daß anormale Reizungen der Sehnerven durch den elektrischen Strom eine Lichterscheinung, der Hörnerven einen Ton, der Geschmacksnerven eine Geschmacksempfindung auslösen (= spezifische Sinnesenergie)[1]. Daraus zog sie den voreiligen Schluß: Also ist die Sinneswahrnehmung rein immanent oder auf die subjektive Innenerfahrung beschränkt. Die Wirklichkeit als solche aber ist darüber hinaus gelegen (transzendent) oder davon nicht erreichbar oder vielmehr nur insoweit erreichbar, als sie in der subjektiven Wahrnehmung umgeformt wird, also nicht primär oder an der Quelle, sondern bloß sekundär, nämlich in der durch subjektive Zutaten getrübten Ableitung, ja förmlichen Neugestaltung. Primär besteht sie aus Quantitäten verschiedenartiger Bewegungsformen, sekundär aus Qualitäten mannigfaltiger Sinnesempfindungen.

Diese bereits von Locke ausgeprägte Theorie der «sekundären Sinnesqualitäten» übersieht, daß von jenen Bewegungsquantitäten selbst nie etwas auszumachen wäre, wenn es nicht eine gleichfalls immanente Geisteskraft gäbe, welche zugleich transzendent ist, d. h. in die primäre Wirklichkeit der Bewegungsquantitäten hinausführt. Ist aber in einem Falle die Transzendenz nicht unvereinbar mit Immanenz, dann ist sie es auch nicht im andern Falle. Vermag der Verstand mit seiner Urteilskraft Quantitäten der Wirklichkeit zu berechnen, dann vermögen auch die Sinne mit ihrer Empfindungsfähigkeit Qualitäten der Wirklichkeit wahrzunehmen. In beiden Fällen haben wir es mit nicht bloß subjektiver, sondern auch objektiver Erfassung der Wirklichkeit zu tun. Es liegt keine Illusion vor, die sich von reinen Phantasiebildern lediglich dadurch unterschiede, daß sie einen Anstoß von der Außenwelt voraussetzte. Einer solchen Illusion

---

[1] C. Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus (1906), 13 28 31 f.

könnten wir uns ja gar nie bewußt werden gerade nach den eigensten Prinzipien der Immanenzphilosophie, weil wir nicht in der Lage wären, der inneren, subjektiven Zuständlichkeit des Geistes objektive, äußere Verhältnisse gegenüberzustellen und damit in Vergleich zu bringen; woher sollten wir denn solche aufzugreifen vermögen? — Dazu kommt ein zweites Versehen, welches in der modernen empirischen Psychologie allgemein verbreitet ist, weil diese einer einseitig quantitativen Weltanschauung huldigt, indem sie die Qualitäten in der objektiven Wirklichkeit völlig beiseite schiebt, um nur für Quantitäten Raum zu lassen. Das innerste Motiv hierzu bildet die Zeitströmung des mechanischen Monismus. Diese entspringt dem überspannten formalistischen Einheitstrieb der Vernunft, welcher die mannigfaltigen Erscheinungen der Wirklichkeit auf eine einheitliche, mechanische Formel zu bringen versucht, auf das abstrakte Schema der Zahleneinheit, mit dem sich exakt rechnen läßt. Allein eine Zahleneinheit oder Quantität mechanischer Bewegungen oder Schwingungen von Luft- und Ätherwellen bedeutet eine leere Abstraktion. So gut wie jedes Sein mit einer bestimmten Beschaffenheit ist jede Bewegungseinheit mit einer bestimmten Richtung und Form oder Art verknüpft. In der angeblichen reinen Quantität ist versteckt bereits eine Qualität enthalten, von welcher bloß willkürlich abstrahiert wird.

Weder diese Qualität noch jene Quantität wird unmittelbar wahrgenommen, sondern beide bloß mittelbar, vermittelt nämlich durch das ihnen angepaßte Wahrnehmungsorgan, gemäß dem alten Schulaxiom: Quidquid recipitur, secundum modum cognoscentis recipitur. Die Sinnesorgane fassen die Qualitäten der objektiven Wirklichkeit auf in der Weise, wie, und in dem Maße, als sie durch ihren Nervenapparat darauf abgestimmt sind. Sie können insofern allerdings nur «sekundär» die Wirklichkeit wiedergeben; sie können dieselbe nicht als solche oder primär in sich hineinstellen, sondern bloß im Abbild, und auch dies nur insoweit, als ihre Fähigkeit der Widerspiegelung reicht. Indes, mag auch letztere unvollständig sein, so ist sie deshalb nicht unrichtig, und mag auch die Form ihrer Aufnahme eine subjektive sein, so ist doch der Inhalt objektiv gegeben; woher käme er sonst in das Sinnesorgan des wahrnehmenden Subjekts herein? Der physiologische Sinnesapparat mit seiner Funktionierung bildet das vermittelnde Organ (medium, quo) der sinnlichen Wirklichkeitserkenntnis, deren Zielgegenstand (obiectum, quod) von außen her sich darbietet. Analog ist der Ver-

stand mit seinen logischen Operationen das Mittel und Werkzeug, um indirekt, durch scharfsinnige Schlußfolgerungen, der Bewegungsquantitäten habhaft zu werden, welche als physikalische Wirklichkeitselemente konstatiert werden. Physiologische Empfindungsqualitäten aber mit physikalischen Bewegungsquantitäten schlechthin ineinssetzen bedeutete im wesentlichen dasselbe, wie psychische Bewußtseinsinhalte mit physischen Bewegungen von Gehirnmolekülen und Nervenfasern verwechseln. Die einseitig quantitative Auffassung der «sekundären Sinnesqualitäten» berührt sich mit der ausschließlich mechanisch-materialistischen Auffassung der höheren Wesensform des Geisteslebens.

Mit der Objektivität der «sekundären Sinnesqualitäten» steht und fällt zugleich die Objektivität der «primären», wie Willems überzeugend dargelegt hat[1], weil diese ohne jene, z. B. Ausdehnung, Bewegung und Gestalt ohne Licht, Farbe u. dgl., überhaupt nicht wahrgenommen werden. Ebenso unablösbar sind von der sinnlichen Wahrnehmungswelt die Schranken des Raumes und von der sinnlichen wie geistigen Erfahrungswelt die Schranken der Zeit. Die Subjektivierung dieser «Anschauungsformen» beruht ebenfalls auf der falschen Immanenzphilosophie, deren *πρῶτον ψεῦδος* die verkehrte Fragestellung ist: Subjektive Einbildung oder objektiver Ausdruck der Wirklichkeit? Zwischen diesen beiden extremen Gliedern des Gegensatzes liegt in der Mitte die Wahrheit: Abbildung objektiver Wirklichkeit mittels subjektiver Organe zu ihrer zwar eigenartigen, aber nicht durchaus fremdartigen Erfassung. Lotzes «Lokalzeichen» schieben die Frage bloß zurück; denn sie setzen selbst eine räumliche Anordnung der Empfindungselemente voraus und sind überdies in keiner Weise nachweisbar. Im Gegenteil hat Hering den experimentellen Gegenbeweis erbracht: Im Lichte des elektrischen Funkens, welcher nur $\frac{1}{1000000}$ Sekunde dauert, wird ein Gegenstand in seiner ganzen Ausdehnung sichtbar. Würde er hierzu erst der Innervation des Sinnesapparates bedürfen, so bräuchte er mindestens $\frac{1}{30}$—$\frac{1}{60}$ Sekunde. Auch sehen Blindgeborne nach der Operation die Gegenstände der Außenwelt in einer gewissen räumlichen Ausdehnung und Entfernung vor sich, nicht in sich, d. h. im Gehirn bzw. in der Netzhaut. Wahr ist nur so viel, daß zur genaueren Beurteilung von Gestalten, insbesondere zur Abschätzung von Distanzen eine gewisse Erfahrung erst erworben werden muß und hierzu subjektive

---

[1] C. Willems 36 ff; vgl. 20.

Hilfsmittel wie Spannungsgefühle, Bewegungen der Organe, ihrer Nerven und Muskeln, Akkommodation, Erinnerung und Vergleichung angewendet werden müssen [1].

Wer den Sinnesorganen bloß eine subjektive Tragweite einräumt, muß konsequent auch deren Objekt im ganzen Umfang, d. i. der gesamten sinnenfälligen Außenwelt mit ihrer quantitativen und qualitativen, räumlichen und zeitlichen Anordnung, jede objektive Bedeutung absprechen und so schließlich beim radikalen Illusionismus anlangen. So kommt es denn, daß z. B. der Göttinger Physiolog Verworn alles, was der Innenwelt des Bewußtseins als äußere Welt der Sinneserfahrung gegenübersteht, ausschließlich in die Innenwelt hineinverlegt und nichts als Empfindungskomplexe gegeben sieht. Dadurch wird der Dualismus der Wirklichkeitserfahrung in Psychomonismus umgebogen, wonach «die gesamte Körperwelt nur Inhalt der Psyche ist», — und doch hat schon der nüchterne Physiker Helmholtz anerkannt: Sobald man die Objektivität der Sinneswahrnehmung preisgibt, ist Tür und Tor geöffnet für den extremsten subjektiven Idealismus, welcher das Leben als Traum ansieht [2]. — Um exakt wissenschaftlich durchgeführt werden zu können, müßte dieser subjektivistische und idealistische Psychomonismus erst sozusagen über seinen eigenen Schatten zu springen vermögen, d. h. er müßte seiner selbst objektiv gewiß sein. Die Möglichkeit hierzu verwehrt ihm jedoch das ureigenste Prinzip, welches in der Sackgasse des Immanentismus sich förmlich verrennt, ohne je einen Ausweg daraus zu finden. Es ist eine erkenntnistheoretische Willkür, die innere Erfahrung als allein zuverlässig hinzustellen, jede äußere Erfahrung dagegen als irreführend abzulehnen. Denn wodurch ist die Garantie geboten, daß eben jene innere Erfahrung über jede Selbsttäuschung erhaben ist? Der nämliche Idealismus, der so leichthin spottet über «naiven Realismus», ist in der Tat selbst der allernaivste Realismus, weil er ohne weiteres für real hält, was als solches durchaus nicht selbstverständlich ist, sondern erst der Kontrolle oder Verifizierung bedarf durch anderweitige Fühlfäden sozusagen der Wirklichkeit. Konkret gesprochen: Noch so lebhaft und unwiderstehlich sich aufdrängende Innenerlebnisse, z. B. im Traum und überhaupt in der Einbildungskraft, können nicht als objektive Realitäten hingenommen werden, solange nicht die äußere Wirklichkeitserfahrung, z. B. im wachen Zustand, und das kritische Urteil des

---

[1] C. Willems 51 ff. [2] Ebd. 50.

Verstandes hinzutritt, welcher Zustände des inneren Seelenlebens von Gegenständen der äußeren Wirklichkeitserfahrung scharf scheidet.

Kants Immanenzphilosophie stellt das wahre Verhältnis auf den Kopf dadurch, daß sie den Verstand gänzlich abhängig macht von der sinnlichen Erfahrung, über die er sich nie zu erheben imstande sein soll, statt ihm die führende Rolle zuzuweisen. Kants «kritische» Vernunft muß dem durch die Sinnlichkeit vermittelten Erfahrungsstoff immanent bleiben; sie kann nie «außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf die Sinne überhaupt» eine Wirklichkeitserkenntnis gewinnen. Alles Denken muß sich, es sei geradezu oder im Umschweife . . ., zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen» [1]. Die Aufgabe des Verstandes erschöpft sich darin, den Stoff der sinnlichen Erfahrung in ein geordnetes System zu bringen durch die berühmte Kategorientafel, geht demnach über eine logische Klassifikation von Allgemeinbegriffen oder ein regulatives Prinzip möglicher Erfahrung nicht hinaus. Während die aristotelisch-scholastische Philosophie der Vernunft die Fähigkeit zuschreibt, von der Oberfläche bis zum tiefsten Grund, dem sog. metaphysischen Wesen der Dinge, vorzudringen, ohne dasselbe freilich unmittelbar nach allen Seiten hin durchdringen zu können, so daß sie es nur mittelbar und stückweise aus seinen Wirkungen zu erschließen vermag, hält Kants Immanenzphilosophie die Vernunft ganz und gar gefangen in ihrem eigenen Ideenkreise. «Den Kern und das Eigentümliche der Metaphysik» bildet nach ihm «die Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet». — Die andere Möglichkeit, daß die Vernunft auch über Begriffe «brüten» kann, deren Basis die Wirklichkeitserfahrung bildet, hält sich Kant gar nicht ernstlich vor Augen.

Kein Wunder, wenn daher der Königsberger Philosoph alle Gottesbeweise einfach über den Haufen wirft als bloße Variationen des ontologischen Gottesbeweises, den er mit Recht verurteilt. Zwar räumt er ein, daß der grundlegende kosmologische Beweis (= Kontingenzbeweis) den Schein eines empirischen Beweises erweckt, weil er «eigentlich von der Erfahrung anhebt», behauptet jedoch, derselbe überschreite sofort die Erfahrung durch den Vernunftbegriff einer über den nicht notwendigen Gliedern einer erfahrungsgemäßen Ursachenreihe «als notwendig vorgestellten obersten Bedingung»; denn eine solche sei nur «ein regulatives Prinzip» der subjektiven Vernunft,

[1] R. V. 213 49.

nicht ein «konstitutives» Prinzip der objektiven Wirklichkeit. Und doch fühlt er sich anderwärts gedrängt, dem Skeptizismus eines Hume gegenüber dem Theismus das Zugeständnis zu machen: «Die natürliche Theologie sieht sich genötigt, zu der Idee eines höchsten Wesens hinauszusehen, hierdurch aber nicht mehr sich bloß ein Wesen zu erdichten, sondern» festzustellen die «Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß». — Wie reimt sich das zusammen mit der exorbitanten Behauptung: «Wenn die Vernunft Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann»?[1]

Was steckt fester in der Erde: der Baum oder seine Wurzel? Und was steht fester auf dem Boden der Wirklichkeit: die an der Oberfläche erscheinende bedingte Reihe von Wirkungen oder ihre allumfassende, unbedingte oder notwendige Ursache, die ihrem Wesen nach in unergründlicher Tiefe verborgen bleibt, ihrem Dasein und den allgemeinsten Umrissen ihres Wesens nach jedoch von der Vernunft erreichbar ist durch Analogieschluß von den erfahrungsgemäßen Wirkungen aus? Räumt doch Kant selbst ein, daß von ihr «eine wirklich positive Erkenntnis — freilich bloß nach Analogie»[2] zu gewinnen ist! Wenn wir von den bedingten Gliedern der endlichen Erfahrungsreihe auf unserer Erkenntnisleiter aufsteigen bis zur obersten, nur noch mit dem Geistesauge der Vernunft einzusehenden, dem sinnlichen Erfahrungsbereich entrückten notwendigen Allursache, so schwebt letztere in unserer Wirklichkeitserkenntnis so wenig haltlos in der Luft wie die oberste, mit bloßem Auge nicht mehr sichtbare Sprosse einer unabsehbar weit gen Himmel emporragenden Leiter, wofern sie nur durch Zwischensprossen, d. i. bedingte Mittelursachen, mit der auf dem festen Boden der Wirklichkeitserfahrung ruhenden untersten Sprosse oder dem Anfangsglied in der bedingten Reihe kontinuierlich verbunden ist. Im Bereich der Wirklichkeit — im Gegensatz zum Gebiet des Denkens — kehrt sich das Verhältnis um. Hier wird der Ausgangspunkt der Erkenntnis = die unterste Stufe in der Reihenfolge der Wirklichkeitserfahrung zur letzten und der in unsichtbare Höhe hinaufragende Endpunkt der Erkenntnis = die oberste

---

[1] R. V. 404 ff, besonders 413. Prol. 360 f 332.

[2] Prol. 332.

Stufe der alles bewirkenden Ursache zum ersten Glied. Eine «dialektische Anmaßung» läge in den herkömmlichen Gottesbeweisen nur dann, wenn wirklich ein bloßes Gedankending, wie im ontologischen Beweis der Begriff des allervollkommensten Wesens (ens realissimum), ohne weiteres zu einer bestehenden Wirklichkeit bzw. Urwirklichkeit aufgebauscht würde, wenn also die Begriffsleiter gar nicht mehr auf den festen Boden der Wirklichkeit aufgestellt, sondern von ihm weg durch Phantasiespekulation in die Höhe, sozusagen in die Luft emporgezogen würde. Daß der fundamentale, kosmologische Gottesbeweis «aus lauter Begriffen» konstruiert würde, ist eine um so willkürlichere Unterstellung Kants[1], als dieser selbst zugibt, daß derselbe «eigentlich von der Erfahrung anhebt». Nur stellt er sich auf den übertriebenen empiristischen Standpunkt des Sensualismus, welcher die Wirklichkeitserfahrung abgrenzt auf den an der Oberfläche liegenden, sinnenfälligen Bereich und der Vernunft verwehrt, zum tiefsten Grund und Halt aller Wirklichkeit vorzudringen. Und doch steht die Urwirklichkeit unvergleichlich fester im Dasein als die davon abgeleitete Wirklichkeit; denn erstere könnte auch ohne letztere Bestand haben, weil sie in sich selbst gründet, nicht aber umgekehrt.

Freilich hat Kant den Schlüssel zur natürlichen Gotteserkenntnis weggeworfen durch seine Preisgabe des Kausalgesetzes als objektiver Erkenntnisnorm. Ein Nachklang von Humes Auffassung des Kausalbewußtseins als subjektiver Denkgewöhnung infolge regelmäßiger Erfahrung tönt aus Kants Zugeständnis heraus: «Erscheinungen geben wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermaßen geschieht», allein eben diese Regel verbürgt keine «objektive Gültigkeit», sondern läßt nur erkennen, daß «der Begriff der Ursache . . . notwendig völlig a priori im Verstande müsse begründet sein oder als ein bloßes Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden müsse»[2]. — Natürlich, wenn es überhaupt keine andere Erfahrung gibt als eine immanente, mit inneren, a priori gegebenen Anschauungs- und Denkformen operierende, dann läßt sich auf eine solche immanente und aprioristische Basis nie eine transzendente und aposterioristische Wirklichkeit bzw. Urwirklichkeit aufbauen. Kants idealistischer Phänomenalismus ist jedoch selbst ein aprioristisches System, welches ohne jeden Beweis behauptet,

---

[1] R. V. 407 406 404.
[2] Ebd. 103.

objektiv gegeben sei nichts weiter als eine subjektive oder relative Erscheinungswelt, während die Welt der Wirklichkeit an sich durchaus unerkennbar sei. Im Gegensatz hierzu unterscheidet der gesunde Realismus eine unabhängig von inneren Anschauungs- und Denkformen bestehende, diese erst mit einem objektiven Inhalt erfüllende Wirklichkeitserfahrung von immanenten Phantasiegebilden und abstrahiert aus den konkreten Einzelgestaltungen des wirklichen Daseins und Geschehens gewisse Allgemeinbegriffe und Gesetze. Die ganze Naturwissenschaft beruht auf der Ableitung solcher allgemeingültiger, praktisch selbst von den radikalsten Idealisten als objektive Wirklichkeit hingenommener physischer Wesensbegriffe und Wirkensgesetze. Deren Allgemeingültigkeit wird nicht deshalb angezweifelt, weil sie nur in beschränkter Weise zu verifizieren, d. i. auf einem verhältnismäßig geringfügigen Erfahrungsgebiet zu erproben sind. Mit gleichem Maße ist auch das Kausalgesetz zu messen unter diesem physischen Gesichtspunkt eines Gesetzes, welches a posteriori oder induktiv aus einem mehr oder minder beschränkten Ausschnitt der Wirklichkeitserfahrung abzuleiten, nichtsdestoweniger aber gleich andern Naturgesetzen allgemeingültig und objektiv ist. Würde man Ernst machen mit Kants überspanntem Empirismus: «Empirische Regeln können durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen» [1], mit andern Worten: Natürliche Erfahrungsgesetze können in verhältnismäßig sehr vielen, aber nicht in allen Fällen objektive Gültigkeit beanspruchen, so könnte man kein einziges Naturgesetz als allgemeingültiges Gesetz der Wirklichkeitserfahrung gelten lassen. Damit aber wäre der Naturwissenschaft der Boden unter den Füßen hinweggezogen, weil sie in keinem einzigen Fall absolut sicher wäre, daß ihre exakt wissenschaftlichen Regeln nicht durch eine Ausnahme über den Haufen geworfen werden könnten.

Beim Kausalgesetz kommt indes zum physischen Gesichtspunkt noch hinzu der metaphysische. Es ist weder ein rein ideales, logisches Denkgesetz noch ein reales, aber lediglich physisches oder naturwissenschaftliches Erfahrungsgesetz, es ist auch eines der obersten metaphysischen Gesetze, d. i. jener Gesetze, welche nicht bloß in die äußere Erscheinung tretende Einzelgestaltungen der erfahrungsgemäßen Wirklichkeit bestimmen, sondern deren innersten Kern und Halt. Das Kausalgesetz bildet sozusagen den Angelpunkt aller Wirk-

---

[1] R. V. 103.

lichkeit und Wirksamkeit, den treibenden Faktor der Urwirklichkeit, welcher nicht von der durch ihn erst hervorgebrachten Wirklichkeit abhängt, sondern von dem umgekehrt alle Wirklichkeit abhängt, kurz die Wurzel der gesamten Wirklichkeitsordnung, der Seinsordnung nicht minder wie der Denkordnung. Das Kausalgesetz sachlich — nicht erkenntnistheoretisch — a posteriori, d. h. aus der ihm selbst entsprungenen Wirklichkeitserfahrung, die Ursächlichkeit aus der Tatsächlichkeit ableiten, hieße so viel wie die Urwirklichkeit aus der Wirklichkeit ableiten und somit die Verhältnisse der Wirklichkeit auf den Kopf stellen. Wohl ist die a posteriori oder induktiv gegebene Wirklichkeit der Erkenntnisgrund der Urwirklichkeit, aber letztere ist der Seinsgrund der ersteren.

Mit Recht bemerkt C. Willems[1]: Für die Grundgesetze der metaphysischen Ordnung ist «die Erfahrung nur äußerer Erkenntnisgrund», nicht wie für jene der physischen Ordnung innerer. Erstere werden «aus Anlaß der», letztere «durch die» Erfahrung erkannt. «Die Fallgesetze» z. B. «könnten ganz andere sein», weil sie «auf rein tatsächlicher Grundlage beruhen», die obersten Denk- und Seinsgesetze nicht; «denn sie betreffen die wesentlichen Verhältnisse aller Dinge, . . . ähnlich wie die Lehrsätze der Geometrie ihren analytischen, allgemeingültigen Wert behalten, einerlei, ob diese oder jene, . . . ja ob überhaupt räumliche Verhältnisse existieren». Jene obersten Prinzipien sind «auch die Grundlage der mathematischen Lehrsätze, die ohne den Satz der Identität, des Widerspruchs, von Grund und Folge keinen Bestand hätten. — Die Sinne erfassen . . . nur eine Aufeinanderfolge; aber unser Verstand dringt tiefer ein, erfaßt auch den Grund der Erscheinungen, ihr inneres Verhältnis», ihre Auseinanderfolge. Würde «das Kausalgesetz mit Kant . . . gefaßt werden: ‚Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel erfolgt', dann würde der Tag Ursache der Nacht sein und umgekehrt». Das Kausalgesetz ist nicht bloß ein regulatives, sondern ein konstitutives Prinzip der Wirklichkeit, nicht einfach eine immanente Verstandesregel, die nur relative und subjektive Geltung im Bereich des aprioristischen, logischen Denkens hat, sondern die transzendente Wurzel aller Wirklichkeitsordnung mit objektiver, allgemeingültiger Tragweite. Wir dürfen nicht nur, wir müssen sogar das Kausalgesetz a priori als objektiv wirklich annehmen, weil kein einziges Objekt der Wirklichkeit sozusagen in der Luft schweben kann, sondern jedes im Boden

---

[1] 109 ff 107.

der Wirklichkeit eine feste Wurzel schlagen muß. Diese aber ist eben die objektiv hinreichende Ursache, im letzten Grunde die unumschränkte Ursache der Urwirklichkeit. Ihre Entwurzelung ist gleichbedeutend mit Vernichtung der gesamten Wirklichkeit.

Kants relativistischer und subjektivistischer, alle objektive Wirklichkeit unterminierender Standpunkt ist eine Nachwirkung des skeptischen Empirismus David Humes. Er erhält seine zeitgemäße Ausprägung im «Positivismus» Auguste Comtes (1798—1857)[1]. Gleich Kant erkennt dieser nichts an als positiv gegebenen Erfahrungsstoff, welcher vom Verstand in gewisse Regeln oder Gesetzesformeln gekleidet wird. Demnach gibt es wohl klassifizierende oder beschreibende Wissenschaft psychologischer, logischer, mathematischer, naturwissenschaftlicher Funktionen und ihrer regelmäßigen Verknüpfung oder konstanten Beziehung, aber keine der Wirklichkeit auf den Grund kommende metaphysische und theologische Wissenschaft und keinerlei Kenntnis des «Absoluten», sondern bloß des Relativen, in erster Linie dessen, was für das menschliche Leben von praktischer Bedeutung ist, mit Hilfe des «gesunden Menschenverstandes». Aber wie will der «Positivismus» auch nur eine Beschreibung der gewöhnlichsten tatsächlichen Erlebnisse geben, wenn er nicht wenigstens diese eben als «positives» oder in der Wirklichkeitserfahrung objektiv gegebenes Tatsachenmaterial von rein subjektiven Funktionen der Einbildungskraft durch die reflektierende Vernunft auseinanderzuhalten imstande ist, und wie will er die gesamte Erfahrung tatsächlich in eine systematische Ordnung bringen, wenn er nicht über die «positive», konkrete Wirklichkeitserfahrung hinauszugehen vermag durch Ausscheidung gemeinsamer Wesenszüge von den individuellen Besonderheiten mittels des sondernden und zu einer logischen Begriffseinheit verbindenden, mit einem Worte abstrahierenden Verstandes? Lehrt nicht die exakte Analyse der menschlichen Geistesfunktionen, daß gerade deren Hauptkraft absorbiert wird von der Erhebung über die relative und subjektive Eigenart zu den davon abweichenden Wesenszügen objektiver Wirklichkeit und absoluter Urwirklichkeit? Welche Sorgfalt verwendet die Metaphysik auf die Erkenntnis des eigentlichen Wesens der Dinge und die Theologie auf die des göttlichen Urwesens, mag auch in beiden Fällen nur ein unvollkommenes, aber darum nicht unwahres Resultat erzielt werden!

---

[1] Vgl. H. Gruber S. J., Aug. Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre (Ergänzungsheft 45 zu den «Stimmen aus Maria-Laach» [1889]).

Die praktische Richtung des «gesunden Menschenverstandes» hat sich zu einem förmlichen System verdichtet im Pragmatismus[1], der Verflüchtigung alles theoretischen Wahrheitsinteresses in praktisches Lebensinteresse vom ödesten Utilitätsstandpunkt aus. Dieser ins Praktische übersetzte Relativismus stellt als Hauptleitsatz auf, die Wahrheit sei eine Art des Guten, d. i. (individuell) Nützlichen. Darin liegt eine Verwechslung 1. zwischen Ursache und Wirkung; denn der Erfolg ist höchstens Folge, nicht Grund der Wahrheit; 2. zwischen wesentlicher und akzidenteller Folge: Die Verbindung der Wahrheit mit Nutzen ist möglich und vielfach wirklich, aber zufällig, nicht notwendig und wesentlich; 3. zwischen subjektiver und objektiver Bedeutsamkeit: individuelle Wertschätzung deckt sich nicht mit allgemeingültigem Wirklichkeitswert. James hat einen neuen Kurswert verliehen den alten Grundgedanken eines Heraklit: *Πάντα ῥεῖ*, und Anaxagoras: *Ἄνθρωπος μέτρον πάντων*, durch seine programmatischen Grundsätze: «Bis zu einem gewissen Grade ist alles im Flusse. — Rein objektive Wahrheit ist nirgends zu finden. . . . Der Schlangenschweif des Menschlichen haftet an jedem Ding. — Inzwischen müssen wir mit der Wahrheit leben, die wir heute erreichen und morgen einen Irrtum nennen. Ptolemäische Astronomie, euklidischer Raum, aristotelische Logik, scholastische Metaphysik waren Jahrhunderte hindurch zweckentsprechender, aber die menschliche Erfahrung ist über diese Grenzen hinausgekommen. — Was wir von der Wirklichkeit aussagen, das hängt also von der Perspektive ab, in die wir uns hineinstellen.»[2]

Was ist von diesem Relativismus in Reinkultur zu halten? Es wird nicht auseinandergehalten die wechselnde, subjektive Aneignung der Wahrheit von deren bleibender, objektiver Eigenart: Nicht nach der subjektiven Auffassung des Menschen hat sich die objektive Wahrheit zu richten, sondern der veränderliche Mensch nach der festen, bleibenden Norm der Wahrheit. Wohl hat der anthropozentrische Standpunkt zu dem astronomischen Irrtum geführt, als drehten sich die Himmelskörper insgesamt um die vom Menschen bewohnte Erde, aber die ewig gültigen Wahrheiten

---

[1] William James, Der Pragmatismus (1908). Dagegen Konst. Gutberlet (Philos. Jahrbuch XXI, 4, 437 ff); A. Seitz, Die neueste Modephilosophie des Pragmatismus (Theologie und Glaube 1910, 655 ff); Wladisl. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James (1910); vgl. auch F. Sawicki (Theologie und Glaube 1909, 711).

[2] W. James a. a. O. 39 f 141 156.

der Mathematik, Logik und Metaphysik sind nicht von anthropozentrischem Standpunkt gefunden; im Gegenteil, sie dienen gerade zur Korrektur mannigfacher, unter dem beschränkten menschlichen Gesichtswinkel unterlaufender Irrtümer. Die exakte mathematische Messung z. B. berichtigt die optische Täuschung der Verkürzung und Verschiebung der Perspektive, die scharfe logische Sezierung zerstreut so manches Vorurteil, das mehr im Herzen oder Gemüt als im Verstande wurzelt, die in die Tiefe gehende metaphysische Untersuchung zerstört durchgehends den an der Oberfläche haftenden Schein einer seichten Beurteilung. — Es ist ein sophistischer Trugschluß, wenn behauptet wird: Mit den Dingen selbst muß auch die Erkenntnis in ständigem Flusse sich befinden, da ja die Erkenntnis nach den Dingen sich richten muß. Die Veränderung, welche den Inhalt oder Gegenstand der Erkenntnis betrifft, fällt nicht auf die Erkenntnis selbst bzw. deren Organ zurück. Mögen die Wolken oder Wogen noch so rasch vor den Augen vorüberziehen, das sie beobachtende Auge folgt ihnen wohl mit der Akkommodation des Gesichtsorganes, aber dessen Bewegung ist eine ungleich geringfügigere. Der dem äußeren Sehapparat als innerster Motor zu Grunde liegende Sehnerv im Gehirn bewegt sich überhaupt nicht vom Ort, und noch weniger das rein geistige Prinzip der Sinneswahrnehmung. Im allgemeinen ist wohl wahr, daß der Mensch die Welt durch eine gefärbte Brille sieht, nämlich in der einseitig beschränkten Färbung, wie sie ihm durch seine nur stückweise und ihrer eigenartigen Verfassung gemäß die Wirklichkeit erfassenden Wahrnehmungsorgane dargestellt wird; aber auch durch eine gefärbte Brille hindurch sieht der Mensch nicht etwa lediglich den Reflex seiner eigenen, inneren Geisteswelt, sondern das Abbild einer unabhängig von ihm bestehenden Außenwelt, wenn auch nicht deren allseitige und unmittelbare Wirklichkeit. James selbst [1] anerkennt eine «Ordnung, die in der Wirklichkeit unserer Erfahrung besteht», und subjektiver Willkür «Widerstand leistende Faktoren», gleichsam den «Rohstoff» der Wirklichkeit.

In den Wein des mit Kants Phänomenalismus sich berührenden Positivismus Comtes gießt schon dessen eigener Anhänger John Stuart Mill [2] (1806—1873) bedeutend Wasser. Er rückt entschieden ab von Comtes sensualistischem Empirismus, der in bedenklicher Weise

---

[1] Der Pragmatismus 129 154.

[2] Auguste Comte und der Positivismus, deutsch Leipzig 1874, 44 ff. 30 40 10.

dem krassen Materialismus sich annähert. Er trägt der logisch-metaphysischen Wesensveranlagung des Menschen Rechnung, die über eine Registrierung von Einzeltatsachen hinausdrängt zu einem «zusammenhängenden Ganzen von Wahrheiten, welches das Verhältnis zwischen allgemeinen Prinzipien und Einzeltatsachen genau darlegt», kurz zu einem wissenschaftlichen System und insbesondere zu einem ursächlichen Zusammenhang. Seine wichtigste Konzession endlich ist die theistische Weltanschauung, wonach «die Welt von einer Intelligenz erschaffen wurde» und «fortwährend regiert wird» — allerdings mit dem deistischen Vorbehalt, «daß dieser intelligente Lenker festen Gesetzen folgt, denen andere Gesetze gleichen Ursprungs entgegenwirken», die jedoch «niemals, weder aus Laune noch aus Fürsorge, außer Kraft gesetzt werden».

Den Höhepunkt des modernen Relativismus und infolgedessen Agnostizismus stellt der Darwinist Herbert Spencer (1820—1903) dar. Sein Hauptfehler besteht darin, daß er die bestimmteste Quellfülle alles Seins, die wahrhaft positive Urwirklichkeit, vertauscht mit dem allerunbestimmtesten Gebilde der Abstraktion, mit dem schlechthin unerkennbaren (unknowable), weil unvorstellbaren Absoluten[1]. Dieser Allgemeinbegriff ist ähnlich jenem des allgemeinen Seins im Panlogismus am allerwenigsten geeignet, den Ausgangspunkt oder Urgrund aller Wirklichkeit zu bilden; denn er ist die inhaltleerste Abstraktion. Aus dem Leeren kann nie das Volle entspringen, sondern umgekehrt kann nur die Fülle aller Wirklichkeit auch deren Urquelle sein. — In der Allursächlichkeit des Absoluten erblickt Spencer einen Widerspruch in sich selbst, weil die Ursache durch die Relation zu ihrer Wirkung von dieser abhängig und deshalb nicht mehr unabhängig oder absolut sein könne[2] — eine Verwechslung zwischen Relation und Relativität. Die Verknüpfung der Ursache mit ihrer Wirkung beeinträchtigte die Selbständigkeit ersterer bloß dann, wenn sie keine freigewollte wäre. Letztere aber wird gerade bei der schöpferischen Ursache des absoluten, göttlichen Geistes vorausgesetzt. Auch wird der absolute Charakter der Allursächlichkeit keineswegs zu einem relativen herabgedrückt durch das Werden in der Zeit, welches mit ihrer Wirksamkeit verbunden ist. Denn dieses Werden berührt

[1] H. Spencer, Grundlage der Philosophie, deutsch von B. Vetter 1875, 24 42 ff 66 ff.

[2] Ebd. 38 ff.

bloß die außerhalb der Ursächlichkeit verbleibende Wirkung, nicht deren eigenes Inneres. Bleibt doch auch der Sonnenkörper an sich unverändert, mögen noch so viele Strahlen im Lauf der Zeit von ihm ausgehen! — Eine weitere, folgenschwere Verwechslung begeht Spencer durch Vertauschung der Begriffe «unvorstellbar» und «undenkbar». Was sich nicht wie mathematische Lehrsätze durch sinnenfällige Darstellung oder wie chemisch-physikalische Gesetze durch experimentelle Erprobung veranschaulichen und so klar und deutlich vorstellen läßt, ist darum nicht undenkbar. Denn die sinnliche Veranschaulichung oder demonstratio ad oculos erleichtert zwar das subjektive Verständnis für eine minder durchdringende Geisteskraft, begründet jedoch nicht erst die objektive Wirklichkeitserkenntnis. Der einseitige Betrieb empirischer Naturwissenschaft stumpft sogar häufig ab das höhere Begriffsvermögen der reinen Geisteswissenschaft, insbesondere den logischen Scharfsinn und metaphysischen Tiefsinn.

Es ist eine starke Übertreibung Spencers, wenn er eine unvollkommene, relative Erkenntnis zu einer völlig nicht vorhandenen oder einer absoluten Unkenntnis stempelt. «Durchaus unerkennbar» sind nicht einmal die Geheimnisse, die natürlichen wie die übernatürlichen. Wenigstens verschleierte Züge eines bruchstückartigen Erkennens schimmern immer hindurch (vgl. 1 Kor 13, 12). Von der göttlichen Allursache insbesondere bleibt wohl stets verborgen ihr innerster Wesenskern, nicht aber deren äußere Manifestationen oder Offenbarungen im menschlich-irdischen Erfahrungsbereich, sowohl in Bezug auf das Daß als auf das Was oder die Wesensbestimmtheit ihres Seins. — Übrigens wird Spencer[1] selbst geradezu zum Totengräber des antimetaphysischen Positivismus Comtes und Phänomenalismus Kants durch die Konstatierung: «Das positive Wissen füllt nie die ganze Sphäre des möglichen Denkens aus. In allen Zeiten wird der menschliche Geist sich nicht allein mit sicher ermittelten Erscheinungen und ihren Beziehungen beschäftigen, sondern auch mit jenem unbestimmten Etwas, welches von den Erscheinungen und ihren Beziehungen ausgefüllt wird. — Es ist schlechterdings unmöglich, zu begründen, daß unsere Erkenntnis bloß ein Wissen von Erscheinungen sei, wenn man sich nicht zugleich eine Realität vorstellt, deren Erscheinungen sie eben sind. — Wir sind genötigt, die Ursache, welche die Grenzen unseres Denkens übersteigt, als positiv, obschon unbestimmt, vorzustellen. Daher unser fester Glaube an objektive Realität.

---

[1] Grundlage der Philosophie 16 f 88 92 f 95 f.

Da das einzig mögliche Maß für die relative Geltung unserer Meinungen in der Widerstandskraft zu finden ist, welche sie den behufs ihrer Abänderung gemachten Anstrengungen entgegensetzen, so folgt daraus, daß diejenige, welche nicht untergehen kann, bis das Bewußtsein erlischt, unter allen die höchste Geltung haben muß», d. i. die endgültige Beziehung von allem auf «ein reales Nichtrelatives oder Absolutes».

In der «Widerstandskraft» der Wirklichkeit gegen jeden Versuch, sie aus dem Sinne zu schlagen, hat Spencer den Schlüssel zur unerschütterlichen Position des jeden skeptischen Agnostizismus und Relativismus überwindenden kritischen Realismus aufgezeigt [1]. Die objektive Wirklichkeit erwehrt sich gewissermaßen mit durchschlagendem Erfolg der willkürlichen Ignorierung in der subjektiven Erkenntnis durch die Aufdringlichkeit ihres positiv gegebenen Inhaltes. Nicht das individuelle, praktische Lebensinteresse gibt den Ausschlag für die Anerkennung der Wahrheit, wie der Pragmatismus will, sondern das überindividuelle, theoretische Wirklichkeitsinteresse, welches auch den mächtigsten widerstreitenden Lebensinteressen gegenüber die Oberhand behält. Gegen nichts bäumt sich der ungezügelte Freiheitsdrang des natürlichen Menschen mehr auf wie gegen eine Einengung seiner Erkenntniskraft durch willkürlichen Dogmenzwang. Nur wenn er unwillkürlich sich beugen muß vor der brutalen Macht der Tatsachen, die er nicht aus dem Wege räumen kann, versteht er sich dazu, vor einer solchen objektiven Wirklichkeit zu kapitulieren, freilich erst, nachdem er deren objektiven Wirklichkeitscharakter mehrfach erprobt hat, um sich vor Selbsttäuschung sicherzustellen. Dazu gibt es zwei Wege: die Kontrolle durch die eigene und durch fremde Persönlichkeiten. Erstere vollzieht sich durch übereinstimmende Aussage mehrerer Wahrnehmungsorgane zugleich. So z. B. wird die Existenz des Raumes objektiv gewiß durch Konstatierung der Entfernung mit dem Tast-, Gesichts- und Gehörssinn zugleich. Der Unbestimmtheit des hierdurch gewonnenen Resultates wird durch genauere Messungen nachgeholfen, der Unsicherheit eigener Erfahrung durch die gleiche Erfahrung anderer Wahrnehmungssubjekte. Deren übereinstimmende und dauerhafte Bestätigung unter dem nämlichen Zwang der Wirklichkeitserfahrung erhebt aus der subjektiven in die objektive Sphäre. Denn nichts ist verschiedener und veränderlicher als rein

---

[1] Vgl. hierzu u. a. F. Sawicki, Was ist Wahrheit? (Theologie und Glaube 1909, Hft 9, 708 ff); Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus 49.

subjektive Funktionen des psychischen Innenlebens. Man denke nur an die in raschem Wechsel aufeinanderfolgenden, sich gegenseitig aus dem Felde schlagenden Vorstellungen einer lebhaften Einbildungskraft, namentlich im Traumleben! Hier gleitet die immanente Kraft der Ideenbildung widerstandslos weiter in ungezügeltem Maße, gerade deshalb, weil ihr keine Wirklichkeit entgegensteht, von welcher ein fester Widerstand auszugehen vermöchte.

Die durch gegenseitige Vergleichung erhärteten Ergebnisse der Sinneserfahrung erhalten schließlich ihre endgültige Verifizierung durch das Urteil des exakt berechnenden Verstandes und der den Dingen auf den tiefsten Grund ihres Wesens gehenden Vernunft. Dadurch wird die menschliche Erkenntnis in den Stand gesetzt, über die Sinnestäuschungen hinauszukommen. Sie könnte von diesen nicht einmal eine Ahnung haben, wenn sie nicht in der Lage wäre, dieselben richtig zu stellen durch eine höhere Geisteskraft. Spencer[1] selbst gesteht, daß «bei Korrelativen wie gleich und ungleich das negative Vorstellungsbild noch etwas mehr enthält als die bloße Negation des positiven, denn die Dinge, von welchen Gleichheit verneint wird, sind durch die Verneinung noch nicht aus dem Bewußtsein hinausgeschafft». Analog schließt bei der Erkenntnis einer falschen, besser schiefen Darstellung der Wirklichkeit durch die Sinneswahrnehmung die Negation einer getreuen Widerspiegelung der Wirklichkeit von seiten der Sinne zugleich in sich die Position einer objektiven Wiedergabe der Wirklichkeit auf einem übersinnlichen Wege. Jeder Agnostizismus oder Skeptizismus überhaupt könnte als solcher gar nicht aufkommen, wenn nicht die kritische Vernunft bei der Bearbeitung der Wirklichkeitserfahrung den Gegensatz zwischen Irrtum und Wahrheit inne würde. Der Agnostizismus übertreibt bloß den Gegensatz des Irrtums durch logische Verallgemeinerung aus einem relativen zu einem absoluten. Relativ aber ist nicht die Wahrheit, sondern der Irrtum infolge ungenügender Anwendung des Wahrheitsorganes. Der Immanentismus überspannt einseitig die innere Wirklichkeitserfahrung auf Kosten der äußeren und der Relativismus die subjektiven Schranken der Erkenntnis ohne Rücksicht auf die mittelst der Reflexion über dieselben sich erhebende und sie wenigstens im wesentlichen überwindende Vernunft.

---

[1] Grundlage der Philosophie 89.

Die Entwicklungsgeschichte der Nebularhypothese von Laplace.

Ein Beitrag zur Geschichte der Naturphilosophie.

Von **Remigius Stölzle.**

Wenn man von der Laplaceschen Nebularhypothese spricht, verweist man auf ihre Darstellung in der «Exposition du système du monde» und erweckt dadurch die Vorstellung, als ob die von Laplace aufgestellte und entwickelte Hypothese schon gleich auf den ersten Wurf so dargestellt worden sei, wie wir sie jetzt in der Gesamtausgabe der Werke von Laplace lesen[1]. Ein Vergleich der dort gegebenen Darstellung der Laplaceschen Weltbildungshypothese mit der Gestalt, welche diese Hypothese in den früheren Auflagen der «Exposition du système du monde» zeigt, beweist aber, daß die Hypothese ihre Geschichte hat und erst nach und nach die Gestalt erlangt hat, in der sie heute vorliegt. Es ist von Interesse, zu sehen, wie die Laplacesche Nebularhypothese sich nicht als das Werk eines Augenblicks, sondern als die Frucht langen und ausdauernden Nachdenkens nach einem Ausspruche C. Wolfs[2] darstellt. Diese allmähliche Entwicklung, die bisher unseres Wissens noch nirgends näher dargestellt ist, legen wir im folgenden dar an der Hand der fünf Auflagen der «Exposition du système du monde», die Laplace selbst besorgt hat. Die erste Auflage von 1796 in zwei Bänden (Paris, de l'imprimerie du Cercle Social, Rue du Théâtre français No 4) erschien l'an IV de la république française, die zweite von 1799, revue et augmentée par l'auteur (de l'imprimerie de Crasselet, Paris, chez J. B. M. Duprat, Libraire pour les Mathématiques, Quai des Augustins), erschien l'an VII, die dritte, revue et augmentée par l'auteur (Paris, chez Courcier, Imprimeur-Libraire pour les Mathématiques, Quai des Augustins No 57) 1808, die vierte, revue et

[1] Oeuvres de Laplace VI, Paris 1846, Imprimerie Royale, MDCCCXLVI, Tome sixième p. 448—455 u. Note VII, p. 470—479.

[2] Les hypothèses cosmogoniques, Paris 1886, p. 20.

augmentée par l'auteur (Paris, Mme Ve Courcier, Imprimeur-Libraire pour les Mathématiques, Quai des Augustins No 53) im Jahre 1813, die fünfte erschien 1824 in Paris bei Bachelier, Libraire (successeur de Mme Ve Courcier, Quai des Augustins No 55a), revue et augmentée par l'auteur. In der Fassung der fünften Auflage ist die Hypothese in die Ausgabe der Gesamtwerke übergegangen. Wir können im wesentlichen vier verschiedene Redaktionen und damit Entwicklungsstadien der Hypothese verzeichnen.

I. Erste Redaktion (erste und zweite Auflage von 1796 und 1799).

Laplace gibt folgende Darlegung seiner Hypothese, die wir nach den Hauptgedanken in Abschnitte zerlegen:

1. Laplace hebt die Übereinstimmung der Revolutions- und Rotationsbewegungen der Planeten und Satelliten hervor. Er weist auf drei sehr bemerkenswerte[1] Beziehungen der Planeten unter sich hin, nämlich erstlich auf die Bewegung aller Planeten um die Sonne von West nach Ost und fast in derselben Ebene, zweitens auf die Bewegung aller Satelliten um ihre Planeten in derselben Richtung und fast in derselben Ebene wie diese[2] Planeten, drittens auf die Rotation der Sonne, der Planeten und der Satelliten, deren Rotationsbewegung man beobachtet hat, in der Richtung und fast in der Ebene ihrer Wurfbewegungen[3].

2. Diese Übereinstimmung der Bewegungen der Planeten und Satelliten ist nicht Wirkung des Zufalls. Eine allgemeine Ursache muß alle diese Bewegungen bestimmt haben. Das Planetensystem, wie wir es heute kennen (d. h. in den Jahren 1796 und 1799), bestehe aus 7[4] Planeten, 14[5] Satelliten; die Rotationsbewegungen der Sonne, der 5[6] Planeten, des Mondes[7], des Saturnringes und seines letzten[8] Satelliten mit denen der Revolution bilden zusammen 30[9] Bewegungen in derselben Richtung[10]. «Wenn man sich

[1] So Ausgabe 1 u. 2; «sehr bemerkenswert»: fehlt in Aufl. 3.

[2] So Ausgabe 1 u. 2; «les planètes»: Ausgabe 3.

[3] 1. Aufl. Bd II 295; 2. Aufl. 342; 3. Aufl. 388.

[4] «onze»: Ausgabe 3. [5] «18»: Ausgabe 2 u. 3. [6] «six»: Ausgabe 3.

[7] «der Jupitertrabanten»: Zusatz in Ausgabe 2 u. 3.

[8] «eines seiner Satelliten»: Ausgabe 3; «seiner letzten Trabanten»: Ausgabe 4.

[9] «38»: Ausgabe 2; «43»: Ausgabe 3.

[10] «Wenigstens wenn man sie auf die Ebene des Sonnenäquators bezieht, mit welchem sie zu vergleichen natürlich erscheint»: Zusatz in Ausgabe 2 u. 3.

vorstellt, die Ebene einer rechtläufigen Bewegung liege anfänglich in der Ekliptik[1], neige sich aber in der Folge gegen diese letztere und durchlaufe alle Grade der Neigung von 0 an bis zur halben Peripherie, dann ist es klar, daß die Bewegung bei allen Neigungen unter 100°[2] rechtläufig sein wird, rückläufig aber bei den Neigungen darüber, so daß man allein durch den Wechsel der Neigung die rechtläufigen und rückläufigen Bewegungen darstellen kann. Das Sonnensystem, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bietet uns also 29[3] Bewegungen, deren Ebenen zur Ebene der Erde[4] höchstens um den vierten Teil[5] der Peripherie geneigt sind. Wenn[6] man voraussetzt, daß ihre Neigungen die Wirkung des Zufalls sind, so hätten sie sich bis zur halben Peripherie ausdehnen können und die Wahrscheinlichkeit, daß eine derselben den vierten Teil wenigstens übertroffen hätte, wäre $1 - \frac{1}{2^{29}}$ oder $\frac{53\,68\,70\,911}{53\,68\,70\,912}$[7]; es ist also äußerst wahrscheinlich, daß die Richtung der Planetenbewegungen nicht die Wirkung des Zufalls ist; und das wird noch wahrscheinlicher, wenn man erwägt, daß die Neigung der größten Zahl dieser Bewegungen gegen die Ekliptik sehr klein ist und weit unter dem vierten Teil der Peripherie.»[8]

3. Ebenso ist die geringe Exzentrizität der Planeten- und Satellitenbahnen nicht Wirkung des Zufalls. «Die Bahnen der Planeten und Trabanten zeigen geringe Exzentrizität, die der Kometen sind sehr länglich. Die Bahnen dieses Systems zeigen keine mittleren Abstufungen zwischen einer großen und kleinen Exzentrizität. Wir müssen darin die Wirkung einer regelmäßigen Ursache erkennen. Der Zufall allein hätte den Bahnen aller Planeten

---

[1] «in der dieses Äquators»: Ausgabe 2 u. 3.

[2] Laplace legt die Einteilung der ganzen Peripherie in 400° zu Grunde (heute gilt die in 360°).

[3] «37»: Ausgabe 2; «43»: Ausgabe 3. [4] «des Sonnenäquators»: Ausgabe 2 u. 3.

[5] «Um einen rechten Winkel»: Ausgabe 3.

[6] Statt «Wenn man voraussetzt . . . der Peripherie» schreibt Ausgabe 3: «Man kann mehr als 4000 Milliarden gegen eins wetten, daß diese Anordnung nicht die Wirkung des Zufalls ist; das bildet eine Wahrscheinlichkeit viel höher als die der gewissesten Ereignisse der Geschichte, über welche wir uns keinen Zweifel erlauben. Wir müssen also wenigstens mit demselben Vertrauen glauben, daß eine primitive Ursache den Planetenbewegungen ihre Richtung gegeben hat, zumal wenn wir betrachten, daß die Neigung der größten Zahl dieser Bewegungen zum Sonnenäquator wenig beträchtlich ist und sehr unter dem vierten Teil der Peripherie.» Ebenso Ausgabe 4.

[7] «$1 - \frac{1}{2^{37}}$ oder $\frac{137\,438\,953\,471}{137\,438\,953\,472}$»: Ausgabe 2.

[8] 1. Aufl. Bd II 295—297; 2. Aufl. 342—343; 3. Aufl. 388—389.

nicht eine fast kreisrunde Form gegeben. Also muß die Ursache, welche die Bewegungen dieser Körper bestimmt hat, sie fast kreisrund gemacht haben. Diese Ursache muß auch auf die große Exzentrizität der Kometenbahnen Einfluß gehabt haben, und was ganz außerordentlich ist, ohne auf die Richtungen ihrer Bewegungen Einfluß gehabt zu haben[1]. Denn wenn man die Bahnen der rückläufigen Kometen betrachtet, als um mehr als 100^0 gegen die Ekliptik geneigt, so findet man, daß die mittlere Neigung der Bahnen aller beobachteten Kometen sich viel[2] der Größe von 100^0 nähert, wie das sein muß, wenn diese Körper zufällig hingeworfen sind.»[3]

4. Fünf Erscheinungen führen zur Ursache der ursprünglichen Bewegungen des Planetensystems: a) die Bewegungen der Planeten in derselben Richtung und fast in einer und derselben Ebene; b) die Bewegungen der Trabanten in derselben Richtung, fast in derselben Ebene wie die der Planeten; c) die Rotationsbewegungen dieser verschiedenen Körper und der Sonne in derselben Richtung wie ihre Wurfbewegungen und in wenig verschiedenen Ebenen; d) die geringe Exzentrizität der Planeten- und Trabantenbahnen; e) die große Exzentrizität der Kometenbahnen, wie sehr auch ihre Neigungen dem Zufalle preisgegeben sein mögen[4].

5. Buffon hat zuerst, soviel Laplace weiß, zum Ursprung der Planeten und Trabanten aufzusteigen versucht. Laplace kritisiert diese Hypothese und lehnt sie ab[5].

6. Laplace setzt an ihre Stelle eine neue: Der Urnebel als Wiege unseres Sonnensystems.

a) Was auch die Natur der Ursache sei, sie müsse, weil sie die Planeten- und Satellitenbewegungen hervorgebracht oder ihnen ihre Richtung gegeben habe, alle diese Körper umfaßt haben, und angesichts der ungeheuren Entfernung, welche sie trennt, könne sie nur eine Flüssigkeit von einer unermeßlichen Ausdehnung gewesen sein. Weil dieses Fluidum ihnen (den Planeten und Trabanten) eine fast kreisförmige Bewegung um die Sonne in derselben Richtung

[1] Statt «diese Ursache . . . zu haben» liest man Aufl. 4: «Die große Exzentrizität der Kometenbahnen und die Richtung ihrer Bewegung nach allen Richtungen müssen notwendige Resultate der Existenz dieser Ursache sein»; Aufl. 5: «notwendige Resultate davon sind».

[2] «viel»: Ausgabe 1 u. 2; fehlt Ausgabe 3.

[3] 1. Aufl. Bd II 297—298; 2. Aufl. 343.

[4] 1. Aufl. Bd II 298; 2. Aufl. 343; 3. Aufl. 389.

[5] 1. Aufl. Bd II 298—301; 2. Aufl. 344—345; 3. Aufl. 389—390.

gegeben habe, müsse diese Flüssigkeit dieses Gestirn wie eine Atmosphäre umgeben haben. Die Betrachtung der Planetenbewegungen führe uns also dazu, zu denken, daß die Sonnenatmosphäre kraft einer außerordentlichen Hitze ursprünglich sich über die Bahnen aller Planeten hinaus ausgedehnt habe und daß sie sich erst nach und nach auf ihre gegenwärtigen Grenzen zurückgezogen habe, was durch Ursachen eingetreten sein könne wie die, welche mehrere Monate den berühmten Stern, den man 1572 im Sternbild der Kassiopeia plötzlich sah, mit dem hellsten Glanz mehrere Monate erstrahlen ließ[1].

b) Zu demselben Resultat führt die große Exzentrizität der Kometenbahnen. Sie zeige deutlich das Verschwinden einer großen Zahl von weniger exzentrischen Bahnen; das setze um die Sonne eine Atmosphäre voraus, welche sich über das Perihelium der beobachtbaren Kometen ausgedehnt habe und welche[2] sie mit der Sonne vereinigt habe, indem sie die Bewegungen derjenigen Kometen vernichtete, welche die Atmosphäre während der Dauer ihrer großen Ausdehnung gekreuzt haben. Man sehe dann, daß gegenwärtig nur die Kometen existieren, welche in diesem Zeitraum jenseits der Atmosphäre waren. Da wir nur die beobachten können, welche sich der Sonne in ihrem Perihelium nähern, müssen ihre Bahnen sehr exzentrisch sein. Gleichzeitig sehe man, daß ihre Neigungen dieselben Ungleichheiten[3] darbieten müssen, wie wenn diese Körper zufällig hingeworfen wären, weil die Sonnenatmosphäre keinen Einfluß auf ihre Bewegungen gehabt habe. So erklären sich mittels dieser Atmosphäre sehr natürlich die lange Dauer der Revolutionsbewegungen der Kometen, die große Exzentrizität ihrer Bahnen und die Verschiedenheit ihrer Neigungen[4].

7. Laplace leitet aus dieser flüssigen Atmosphäre die Entstehung unseres Planetensystems ab durch Abkühlung und Verdichtung der Dunstzonen. Von der Ursache zu den Erscheinungen.

Wie hat diese Atmosphäre die Revolutions- und Rotationsbewegungen der Planeten[5] bestimmt? «Wenn diese Körper (Planeten und Satelliten) in dieses Fluidum eingedrungen wären, hätte sein Widerstand sie auf die Sonne fallen lassen; man kann also vermuten,

[1] 1. Aufl. Bd II 301; 2. Aufl. 345; 3. Aufl. 391.

[2] Ausgabe 1 u. 2; «deren Widerstand»: Ausgabe 3.

[3] «Unregelmäßigkeiten»: Ausgabe 2; «Verschiedenheiten»: Ausgabe 3.

[4] 1. Aufl. II 301—302; 2. Aufl. 345—346; 3. Aufl. 391.

[5] «Und Trabanten»: Ausgabe 3.

daß sie gebildet worden sind an den sukzessiven Grenzen dieser Atmosphäre durch die Verdichtung der Zonen, welche die Atmosphäre in der Ebene ihres Äquators hat absetzen müssen, in dem sie erkaltete und sich an der Oberfläche dieses Gestirns verdichtete, wie man im vorhergehenden Buche gesehen hat. Man kann auch vermuten, daß die Satelliten durch die Atmosphäre der Planeten auf eine ähnliche Weise gebildet worden sind. Die fünf oben aufgezählten Erscheinungen ergeben sich naturgemäß aus diesen Hypothesen, welchen die Ringe des Saturn einen neuen Grad von Wahrscheinlichkeit hinzufügen.»[1]

8. Laplace gibt seine Ansicht nur als Hypothese und betont die Stabilität des Sonnensystems. «Wie es mit diesem Ursprunge des Planetensystems sein mag, das ich mit dem Mißtrauen darstelle, welches alles einflößen muß, was nicht ein Resultat der Beobachtung oder der Rechnung ist — sicher ist, daß seine Elemente so geordnet sind, daß es sich der größten Stabilität erfreuen muß, wenn nicht fremde Ursachen diese Stabilität stören. Dadurch allein, daß die Bewegungen der Planeten und Trabanten fast kreisförmig sind und in derselben Richtung gehen und in wenig verschiedenen Ebenen liegen, schwingt dieses System nur um einen mittleren Zustand, von dem es sich nie mehr entfernt als um sehr kleine Größen. Die mittleren Rotations- und Revolutionsbewegungen seiner verschiedenen Körper sind gleichartig, und ihre mittleren Entfernungen von den Brennpunkten der Hauptkräfte, welche sie beseelen, sind konstant. Es scheint, die Natur habe alles am Himmel geordnet, um die Dauer dieses Systems durch Gesichtspunkte zu sichern ähnlich denen, welchen sie so bewundernswert auf der Erde zur Erhaltung der Individuen und der Fortdauer der Arten zu folgen scheint.»[2]

---

[1] «Endlich wenn sich in den sukzessiv durch die Sonnenatmosphäre abgesetzten Zonen Moleküle gefunden haben, zu flüchtig, um sich unter sich oder mit den Himmelskörpern zu vereinigen, müssen sie, wenn sie fortfahren, um die Sonne zu kreisen, uns allen Schein des Zodiakallichtes bieten, ohne den Planetenbewegungen einen merklichen Widerstand entgegenzusetzen», hinzugefügt in Ausgabe 2. 1. Aufl. II 302—303; 2. Aufl. 346.

[2] «Diese Betrachtung allein würde die Anordnung des Planetensystems erklären, wenn der Philosoph seinen Blick nicht weiter ausdehnen und in den ursprünglichen Gesetzen der Natur die Ursache der durch die Ordnung des Universums am besten angezeigten Erscheinungen suchen müßte. Schon sind einige dieser Erscheinungen auf diese Gesetze zurückgeführt worden: so sind die Stabilität der Erdachse an ihrer Oberfläche und die des Gleichgewichts der Meere, beide für Erhaltung der organisierten Wesen so notwendig, nur ein einfaches Resultat der Rotationsbewegung und der all-

II. Zweite Redaktion (1808[3]). — Ansatz zur Theorie der Ringbildung.

Die zweite Redaktion stimmt mit der ersten aus dem Jahre 1796 und der zweiten aus dem Jahre 1799 fast bis zum Wortlaut überein. Kleinere Abweichungen haben wir in den Anmerkungen zur ersten Redaktion verzeichnet. Dagegen finden sich in dieser Redaktion von 1808 (in der dritten Ausgabe) zwei bemerkenswerte Erweiterungen.

Die erste findet sich in dem von uns mit Nr 7 bezeichneten Abschnitt und enthält den ersten Ansatz zur Theorie der Ringbildung und der Entstehung der Planeten aus diesen Ringen, von der in Ausgabe 1 und 2 noch keine Rede gewesen war. Laplace führt wie in der ersten Redaktion (Ausgabe 1 und 2) aus, daß die Planeten und Satelliten an den sukzessiven Grenzen dieser Atmosphäre durch die Verdichtung der Zonen gebildet worden seien, welche die Atmosphäre in der Ebene ihres Äquators habe absetzen müssen, indem sie erkaltete und sich an der Oberfläche dieses Gestirns verdichtete. Dann folgten zum erstenmal Andeutungen über die Bildung von Ringen und über die Entstehung der Planeten aus diesen Ringen. Laplace schreibt:

«Diese Dunstzonen konnten durch ihre Abkühlung um den Zentralkörper flüssige und feste Ringe bilden; aber dieser außerordentliche Fall scheint im Sonnensystem nur bezüglich Saturns stattgehabt zu haben. Diese Dunstzonen haben sich im allgemeinen in mehrere Kugeln vereinigt, und wenn die eine von ihnen stark genug gewesen ist, um alle andern an sich zu ziehen, hat ihre Vereinigung einen beträchtlichen Planeten gebildet. Man sieht leicht, daß, da die wirklichen Geschwindigkeiten der Teile des Dunstringes mit ihren Entfernungen von der Sonne wuchsen, die durch ihre Ansammlung hervorgebrachten Kugeln sich in der Richtung ihrer Revolutionsbewegungen um sich selbst haben drehen müssen.» [1]

---

gemeinen Schwere. Durch ihre Rotation ist die Erde an ihren Polen abgeplattet, und ihre Revolutionsachse ist eine der Hauptachsen geworden, um welche die Rotationsbewegung unveränderlich ist. Kraft ihrer Schwere haben sich die dichtesten Lagen dem Zentrum der Erde genähert, deren mittlere Dichtigkeit so die der sie bedeckenden Wasser übertrifft, was genügt, um die Stabilität des Gleichgewichts der Meere zu sichern und der Wut der Wogen einen Zügel anzulegen. Endlich ist, wenn die Vermutungen, welche ich soeben über den Ursprung des Planetensystems vorgeschlagen habe, begründet sind, die Stabilität dieses Systems noch eine Folge der allgemeinen Bewegungsgesetze. Diese Erscheinungen und einige andere ähnlich erklärte ermächtigen uns zu denken, daß alle von diesen Gesetzen durch mehr oder weniger verborgene Beziehungen abhängen, welche das Hauptobjekt unserer Forschungen sein müssen, bei denen es aber weiser ist, das Nichtwissen einzugestehen, als eingebildete Ursachen an ihre Stelle zu setzen.» Zusatz in Ausgabe 2, 3 u. 4.

[1] Exposition du système du monde, Paris 1808, 392.

Zu dieser wichtigen Erweiterung, welche die Entstehung der Planeten und Satelliten aus Ringen erklärt, kommt eine zweite, in Abschnitt 8, welche die Stabilität unseres Systems näher dahin erläutert, daß dasselbe durch periodische säkulare Schwankungen nicht beeinträchtigt werde. Nachdem Laplace, wie in I 8, ausgeführt hat, daß das System die größte Stabilität gewährleiste, daß das System nur um einen mittleren Zustand Schwingungen mache und sich von demselben nur um sehr kleine Größen entferne, folgt die in Ausgabe 1 und 2 noch fehlende Erweiterung:

«Alle säkularen Ungleichheiten sind periodisch. Die größten sind die, welche die Bewegungen des Mondes betreffen in Bezug auf seine Knoten, sein Perigäum und die Sonne; die Ungleichheiten steigen bis zu mehreren Peripherien und werden nur nach einer großen Zahl von Jahrhunderten ausgeglichen. In diesem langen Zeitraum würden sich alle Teile der Mondoberfläche nach und nach der Erde darstellen ohne die Anziehung des Erdsphäroids, welche dadurch, daß sie die Rotation des Mondes an diesen großen Ungleichheiten teilnehmen läßt, ohne Unterlaß dieselbe Hemisphäre dieses Trabanten gegen uns zurückführt und die andere Hemisphäre auf immer unsichtbar macht. Sie hat die gegenseitige Anziehung der drei ersten Jupitertrabanten ursprünglich hergestellt und hält aufrecht die schöne Beziehung, welche zwischen ihren mittleren Bewegungen besteht, und derzufolge die Summe aus der mittleren Länge des ersten und der doppelten mittleren Länge des dritten Trabanten beständig gleich ist der um 180° vermehrten dreifachen mittleren Länge des zweiten Trabanten [1]. Kraft der Himmelsanziehungen ist die Größe des Jahres immer fast dieselbe. Der Wechsel der Neigung der Ekliptik zum Äquator, in enge Grenzen eingeschlossen, kann nur leichte Verschiedenheiten hervorbringen in der Länge der Tage, in den Solstitien und der Temperatur der Jahreszeiten: er wird nie einen ewigen Frühling auf der ganzen Erde hervorbringen.» [2]

Nach dieser Einschaltung folgen die weiteren Ausführungen wie in Ausgabe 2 (346—347), die wir in der 1. Redaktion unter 8. als Zusatz gegeben haben (S. 354 A. 2).

III. Dritte Redaktion (1813[4]). — Ausbildung der Ringtheorie.

Während in der ersten Redaktion, wie sie in der ersten und zweiten Auflage vorliegt, die Entstehung der Planeten und Trabanten ganz unbestimmt nur durch Abkühlung und Verdichtung der abgesetzten Dunstzonen und Vereinigung derselben zu Kugeln zu erklären versucht wird, tritt in der zweiten Redaktion, wie sie in der dritten Auflage vorliegt, eine nähere Erklärung des Vorgangs der Bildung der Planeten und Trabanten ein. Die Dunstzonen bilden flüssige oder feste Ringe, und die Dunstzonen haben sich in mehrere

[1] Ich verdanke die Erläuterung dieses Passus Herrn Kollegen Prof. Dr Rost.

[2] Exposition du système du monde 392 f.

Kugeln vereinigt. Damit hat aber die Entwicklung der Laplaceschen Nebularhypothese noch nicht ihre endliche und definitive Gestalt erlangt. Diese erscheint erst in der dritten Redaktion, wie sie in der vierten Auflage von 1813 vorliegt. Wir bringen diese Formulierung der Nebularhypothese in der Weise zur Darstellung, daß wir die Bestandteile, welche die Hypothese in den bisherigen Redaktionen aufweist, wie unter I mit den Ziffern 1—8 bezeichnen, die neuen Zusätze aber, welche die Hypothese in der vierten Auflage erfahren hat, mit den Buchstaben A—Q versehen. Danach zeigt die Hypothese nunmehr folgende Gestalt:

1. Laplace weist auf die schon erwähnte dreifache Übereinstimmung der Planetenbewegungen hin.

2. Laplace tut dar, daß diese Übereinstimmung nicht Produkt des Zufalls sei, wie früher.

3. Ebenso wird die bemerkenswerte Erscheinung der geringen Exzentrizität der Planeten- und Trabantenbahnen wie früher erwähnt.

4. Es wird auf die fünf Erscheinungen hingewiesen, welche zur Ursache der ursprünglichen Bewegungen des Planetensystems führen, wie früher.

5. Buffons Hypothese wird kritisiert und abgelehnt, wie in I 5.

6. Laplace bezeichnet den Urnebel als Wiege unseres Sonnensystems wie in I 6a. Während aber in der ersten Redaktion eine nähere Beschreibung der flüssigen Atmosphäre, die Laplace als Ausgangspunkt unseres Sonnensystems denkt, fehlt, wird in der dritten Redaktion der Urzustand unseres Sonnensystems näher im einzelnen beschrieben in fünf Abschnitten, die wir mit A a—e bezeichnen.

A a.

«Im ursprünglichen Zustand, in dem wir die Sonne voraussetzen, glich sie den Nebeln, die uns das Teleskop zusammengesetzt zeigt aus einem mehr oder weniger glänzenden Kern, umgeben von einem Nebel, der, indem er sich an der Oberfläche des Kerns verdichtet, ihn zum Stern umbildet. Wenn man nach Analogie alle Sterne auf diese Weise gebildet denkt, kann man sich ihren früheren Zustand der Nebelhaftigkeit vorstellen, dem andere Zustände vorhergingen, in welchen die Nebelmaterie immer mehr zerstreut war, indem der Kern immer weniger leuchtend war. Man kommt so, wenn man soweit als möglich zurückgeht, zu einem so zerstreuten Nebel, daß man die Existenz kaum ahnen kann.» [1]

A b.

«So ist tatsächlich der erste Zustand der Nebelsterne, welche Herschel mit besonderer Sorgfalt mit seinen mächtigen Teleskopen beobachtet hat und in welchen

[1] 4. Aufl. (1813) 431.

er dem Fortschritte der Verdichtung gefolgt ist, nicht bei einem einzigen Nebelstern — da diese Fortschritte nur nach Jahrhunderten für uns merklich werden —, sondern ihrer Gesamtheit, fast wie man in einem ungeheuren Wald dem Wachstum der Bäume nachgeht an den Individuen aus verschiedenen Zeiten, welche der Wald enthält. Er hat zuerst die in verschiedenen Haufen in den verschiedenen Teilen des Himmels zerstreute Nebelmaterie beobachtet, des Himmels, von dem sie eine große Ausdehnung einnimmt. Er hat in einigen dieser Haufen diese Materie schwach verdichtet gesehen um einen oder mehrere wenig leuchtende Kerne. In andern Nebeln leuchten diese Kerne mehr entsprechend der Nebelhaftigkeit, die sie umgibt. Wenn die Atmosphären jedes Kerns sich durch eine weitere Verdichtung trennen, entspringen daraus vielfache Nebel, gebildet aus glänzenden, sehr benachbarten Kernen und jeder von einer Atmosphäre umgeben. Manchmal hat die Nebelmaterie, wenn sie sich auf einförmige Weise verdichtet, sog. planetarische Nebel hervorgebracht. Endlich bildet ein größerer Grad von Verdichtung alle diese Nebel in Sterne um. Die nach diesem philosophischen Gesichtspunkt klassifizierten Nebel zeigen mit äußerster Wahrscheinlichkeit ihre künftige Umbildung in Sterne an und den früheren Zustand des Nebels der existierenden Sterne. Die folgenden Betrachtungen stützen Beweise, die aus diesen Analogien gezogen sind.» [1]

A c.

«Seit langer Zeit hat die besondere Verteilung einiger dem bloßen Auge sichtbaren Sterne die philosophischen Beobachter befremdet. Mitchel hat schon bemerkt, wie wenig wahrscheinlich es ist, daß die Sterne der Plejaden z. B. auf den engen sie umschließenden Raum bloß durch das Spiel des Zufalls beschränkt seien, und er hat daraus geschlossen, daß diese Gruppe von Sternen und die Gruppen, wie sie der Himmel uns darbietet, die Wirkungen einer ursprünglichen Ursache seien oder eines allgemeinen Naturgesetzes. Diese Gruppen sind ein notwendiges Resultat der Verdichtung von Nebeln mit mehr Kernen; denn es ist augenscheinlich, daß wenn die Nebelmaterie durch diese verschiedenen Kerne unaufhörlich angezogen wird, diese Kerne mit der Zeit eine Gruppe von Sternen bilden müssen ähnlich der Gruppe der Plejaden. Die Verdichtung der Nebel mit zwei Kernen wird wahrscheinlich sehr nahe Sterne bilden, die sich umeinander drehen so wie die Doppelsterne, deren entsprechende Bewegungen man schon erkannt hat.» [2]

A d.

«So steigt man mit dem Fortschritt der Verdichtung der Nebelmasse wieder herab zur Betrachtung der einst von einer ungeheuren Atmosphäre umgebenen Sonne, einer Betrachtung, zu welcher man hinaufsteigt, wie man gesehen hat, durch Prüfung der Erscheinungen des Sonnensystems. Ein so bemerkenswertes Zusammentreffen auf entgegengesetzten Wegen gibt der Existenz dieses früheren Zustandes der Sonne eine Wahrscheinlichkeit, die sich sehr der Gewißheit nähert.» [3]

A e.

«Wenn alle Moleküle eines Haufens von leuchtender Materie auf die Dauer durch die Wirkung ihrer Verdichtung in einer einzigen flüssigen oder festen Masse sich vereinigen, wird diese Masse eine Rotationsbewegung haben, deren Äquator die ursprüngliche Ebene des Maximums der Flächen sein wird, indem er durch das gemeinsame

---

[1] 4. Aufl. 431—432. [2] Ebd. 432. [3] Ebd.

Gravitationszentrum geht. Die Rotation wird so sein, daß die Summe der auf diese Ebene aufgetragenen Flächen sich als dieselbe bewähren wird wie am Ursprung, woraus folgt, daß, wenn alle Moleküle von dem Zustand der Ruhe ausgehen, der Körper, welchen sie endlich bilden, unbeweglich sein wird. Aber es wäre nicht ebenso, wenn diese Moleküle mehrere Kerne bildeten, welche dann Rotationsbewegungen haben könnten, vorausgesetzt, daß diese in verschiedenen Richtungen gerichteten Bewegungen so wären, daß die Summe der durch die Radienvektoren all dieser Körper beschriebenen Flächen um einen Punkt konstant Null sei. Denn es ist nicht wahr, zu sagen, wie es mehrere Philosophen behauptet haben, daß die gegenseitige Anziehung eines Systems von ursprünglich unbeweglichen Körpern auf die Dauer sie alle im Zustand der Ruhe um ihr gemeinsames Gravitationszentrum vereinigen muß. Wenn man in Wirklichkeit sich drei Körper ohne Bewegung vorstellt, von denen zwei viel größer sind als der dritte, ist es leicht zu sehen, daß man diesem letzteren Körper eine Unendlichkeit von solchen Lagen geben kann, daß er nach Vereinigung der zwei ersten fortfährt, unaufhörlich um ihr gemeinsames Gravitationszentrum zu kreisen. Der Fall, in welchem ein System von ursprünglich ruhenden und ihrer gegenseitigen Anziehung überlassenen Molekülen endlich eine unbewegliche Masse bildet, ist unendlich wenig wahrscheinlich. Die lebendige Kraft des Systems, anfänglich Null, wächst mit der Annäherung der Moleküle und wird sehr groß, wenn die Bewegungen des Systems keine schroffen Störungen erfahren. Die einzigen Elemente, welche immer Null sein müssen, sind die Bewegung des Gravitationszentrums und die Summe der um diesen Punkt durch alle Moleküle, welche auf eine Ebene aufgetragen sind, beschriebenen Flächen. So genügt die Anziehung allein, um alle Bewegungen dieses Universums zu erklären.»[1]

7. Laplace erklärt aus der vorausgesetzten Ursache die einzelnen Erscheinungen des Planetensystems wie in der ersten Redaktion, nur daß jetzt hier in breitester Ausführlichkeit die Entstehung der Planeten durch Ringbildung dargestellt wird. Während die erste Redaktion von der Bildung von Ringen nichts enthielt, die zweite solche flüssige und feste Ringe annahm, so wie beim Saturn, und die Entstehung der Planeten aus Dunstzonen, die sich in mehrere Kugeln vereinigt haben, erklärte, wird in der dritten Redaktion der vierten Auflage von 1813 genau dargetan, wie die Ringbildung zur Entstehung der Planeten und Trabanten führte. Erst in dieser dritten Redaktion der vierten Auflage von 1813 hat die Nebularhypothese in der Hauptsache die Gestalt erlangt, in der sie allgemein ins wissenschaftliche Bewußtsein übergegangen ist[2]. Das Folgende hat also mit Abschnitt I 7 in der ersten und zweiten Redaktion nur den Anfang

[1] Ebd. 432—433.

[2] Es ist also falsch, wenn Pohle die Sache so darstellt, als ob Laplace seine Hypothese zuerst 1796 und in verbesserter Form 1808 in der heute geläufigen Gestalt vorgetragen hätte (vgl. Himmel und Erde, hrsg. von Plaßmann, Pohle, Kreichgauer und Waagen I 571).

gemein. Wie in I 7 erörtert Laplace die Frage, wie die Sonnenatmosphäre die Rotations- und Revolutionsbewegungen bestimmt habe. Wären diese Körper tief in diese Atmosphäre eingedrungen, ihr Widerstand hätte sie auf die Sonne fallen lassen; man könne also vermuten, daß die Planeten an ihren sukzessiven Grenzen gebildet wurden durch die Verdichtung der Dunstzonen, welche sie durch Abkühlung in der Ebene ihres Äquators absetzen mußte[1].

Dann kommen aber ganz neue Ausführungen hinzu über die Bildung der Dunstzonen (B), über die Bildung konzentrischer Ringe (C), über das Zerreißen der Ringe und über die Bildung von Planeten aus diesen zerrissenen Ringen (D), über die Entstehung der Trabanten durch denselben Prozeß (E), über die Exzentrizität der Bahnen und die Abweichungen ihrer Bewegungen von der Ebene dieses Äquators (F), über die Entstehung der Kometen (G), über die Kometenbahnen (H), über die große Exzentrizität der Kometenbahnen (I), über Änderung der Kometenbahnen (K), über Eindringen einiger Kometen in die Atmosphäre (L), über das Zodiakallicht (M), über weitere Bestätigungen der Hypothese (N), über die Gleichheit der Winkelbewegungen der Rotation und Revolution jedes Trabanten (O), über die Bewegungen der drei ersten Jupitertrabanten (P).

B. Laplace erinnert an die im 10. Kapitel des fünften Buches gegebenen Resultate.

«Die Sonnenatmosphäre kann sich nicht unendlich ausdehnen: ihre Grenze ist der Punkt, wo die Zentrifugalkraft, die sie ihrer Rotationsbewegung verdankt, die Schwere aufwiegt. Nun aber nimmt die Rotationsbewegung in dem Maße zu, als die Abkühlung die Atmosphäre zusammenzieht und an der Oberfläche des Gestirns die benachbarten Moleküle verdichtet; denn da kraft des Prinzips der Flächen die Summe der vom Radiusvektor jedes Moleküles der Sonne und ihrer Atmosphäre beschriebenen und auf die Ebene ihres Äquators projizierten Flächen immer dieselbe ist, so muß die Rotation rascher sein, wann diese Moleküle sich dem Sonnenzentrum nähern. Da die Zentrifugalkraft, welche man dieser Bewegung verdankt, so größer wird, ist der Punkt, wo die Schwere ihr gleich ist, näher diesem Zentrum. Setzt man also, was natürlich anzunehmen ist, voraus, daß die Atmosphäre sich in einer Epoche bis zu seiner Grenze ausgedehnt hat, so mußte sie, indem sie sich abkühlte, die Moleküle absetzen, welche an dieser Grenze lagen und an den durch die Zunahme der Rotation der Sonne hervorgebrachten sukzessiven Grenzen. Diese abgesetzten Moleküle fuhren fort, um diesen Stern zu kreisen, weil ihre Zentrifugalkraft aufgewogen war durch ihre Schwere. Da aber diese Gleichheit nicht statthat durch Beziehung zu den atmosphärischen Molekülen, welche auf den Parallelen zum Sonnenäquator liegen, haben diese sich durch ihre Schwere der Atmosphäre genähert in dem Maße, als sie sich verdichtete, und

[1] 4. Aufl. 433—434.

haben nur aufgehört, ihr anzugehören, insofern sie sich durch diese Bewegung diesem Äquator genähert haben.»[1]

C. Bildung konzentrischer Ringe. Laplace betrachtet jetzt die sukzessiv abgesetzten Dunstzonen.

«Diese Zonen mußten nach aller Wahrscheinlichkeit durch ihre Verdichtung und gegenseitige Anziehung ihrer Moleküle verschiedene konzentrische Dunstringe, die um die Sonne kreisten, bilden. Die gegenseitige Reibung der Moleküle jedes Ringes mußte die einen beschleunigen und die andern verlangsamen, bis sie eine und dieselbe Winkelgeschwindigkeit erreicht haben. So sind die wirklichen Geschwindigkeiten der vom Zentrum des Sterns mehr entfernten Moleküle größer gewesen. Die folgende Ursache mußte noch zu diesem Unterschied der Schnelligkeiten beitragen. Die von der Sonne entferntesten Moleküle und die, welche durch die Wirkungen der Abkühlung und der Verdichtung sich genähert haben, um den oberen Teil des Ringes zu bilden, haben immer Flächen beschrieben proportional den Zeiten, weil die Zentralkraft, von welcher sie beseelt waren, beständig gegen dieses Gestirn dirigiert wurde. Nun aber fordert diese Konstanz der Flächen ein Anwachsen der Geschwindigkeit in dem Maße, als sie sich genähert haben. Man sieht, daß dieselbe Ursache die Schnelligkeit der Moleküle vermindern mußte, welche sich gegen den Ring erhoben, um seinen inneren Teil zu bilden.»[2]

D. Zerreißung der Ringe und Entstehung von Planeten aus den zerrissenen Ringen.

«Wenn alle Moleküle eines Dunstringes fortführen, sich zu verdichten, ohne sich zu zerstreuen, würden sie auf die Dauer einen flüssigen oder festen Ring bilden. Aber die Regelmäßigkeit, welche diese Bildung in allen Teilen des Ringes und in ihrer Abkühlung bildet, mußte diese Erscheinung außerordentlich selten machen. Auch das Sonnensystem bietet nur ein einziges Beispiel, das der Saturnringe. Fast immer mußte jeder Dunstring in mehrere Massen zerreißen, welche mit sehr wenig verschiedener Schnelligkeit bewegt fortfuhren, in derselben Entfernung um die Sonne zu kreisen. Diese Massen mußten eine kreisförmige Gestalt annehmen mit einer Rotationsbewegung in der Richtung ihrer Revolutionsbewegung, weil ihre unteren Moleküle weniger wirkliche Geschwindigkeit hatten als die oberen; sie bildeten also ebensoviele Planeten im Dunstzustande. Aber wenn die eine dieser Massen mächtig genug war, um sukzessiv durch ihre Anziehung alle andern um ihr Zentrum zu vereinigen, dann wird der Dunstring so in eine einzige kreisförmige Dunstmasse umgebildet sein, mit einer Rotation um die Sonne kreisend in der Richtung ihrer Revolution. Dieser letztere Fall ist der gewöhnlichste gewesen; doch bietet uns das Sonnensystem den ersten Fall in den vier kleinen Planeten, welche sich zwischen Jupiter und Mars bewegen, wenn man nicht mit Olbers voraussetzt, daß sie ursprünglich einen einzigen Planeten bildeten, den eine heftige Explosion in mehrere Teile von verschiedener Geschwindigkeit geteilt hat.»[3]

E. Wiederholung desselben Prozesses bei den Planeten und Entstehung von Trabanten.

---

[1] 4. Aufl. 434 = 5. Aufl. 411—412 note VII et dernière.
[2] 4. Aufl. 434—435 = 5. Aufl. 412 Anm.
[3] 4. Aufl. 435 = 5. Aufl. 413 A. 7.

«Wenn wir jetzt den Veränderungen folgen, welche eine weitere Abkühlung in den Dunstplaneten hervorbringen mußte, deren Bildung wir soeben begriffen haben, so werden wir im Zentrum eines jeden von ihnen einen Kern, der ohne Unterlaß anwächst, durch die Verdichtung der umgebenden Atmosphäre entstehen sehen. In diesem Zustand glich der Planet vollkommen der Sonne im Zustand des Nebels, wo wir ihn soeben betrachtet haben. Die Abkühlung mußte also an den verschiedenen Grenzen ihrer Atmosphäre Erscheinungen hervorbringen ähnlich den beschriebenen, d. h. Ringe und Trabanten um ihr Zentrum kreisend in der Richtung ihrer Rotationsbewegung und in derselben Richtung um sich selbst sich bewegend. Die regelmäßige Verteilung der Masse der Saturnringe um ihr Zentrum und in der Ebene ihres Äquators entspringt naturgemäß dieser Hypothese und wird ohne sie unerklärlich: diese Ringe scheinen mir immer bestehende Beweise der ursprünglichen Ausdehnung der Saturnatmosphäre zu sein und ihrer sukzessiven Verminderung. So ergeben sich aus der vorgeschlagenen Hypothese die einzelnen Erscheinungen: die geringen Exzentrizitäten der Planeten- und Trabantenbahnen, die geringe Neigung dieser Bahnen zum Sonnenäquator und die Identität der Bewegungsrichtungen der Rotation und Revolution aller dieser Körper mit der der Sonnenrotation, und geben ihr eine große Wahrscheinlichkeit.» [1]

F. Die Exzentrizität der Bahnen und die Abweichungen ihrer Bewegungen von der Ebene dieses Äquators wird erklärt aus der Verschiedenheit in der Temperatur und in der Dichtigkeit der verschiedenen Teile dieser großen Massen [2].

G. Die Rolle der Kometen bei der Laplaceschen Hypothese.

«Bei unserer Hypothese sind die Kometen dem Planetensysteme fremd. Wenn man ihre Bildung an die der Nebel knüpft, kann man sie als kleine von Sonnensystem zu Sonnensystem irrende Nebel betrachten und gebildet durch die Verdichtung der im Universum mit soviel Verschwendung verbreiteten Nebelmaterie. Die Kometen wären so durch Beziehung zu unserem System das, was die Aerolithen sind im Verhältnis zur Erde, welcher sie fremd erscheinen. Wenn diese Sterne sichtbar für uns werden, bieten sie eine so vollkommene Ähnlichkeit mit den Nebeln, daß man sie oft mit ihnen verwechselt. Nur durch ihre Bewegung oder durch die Kenntnis aller in dem Teil des Himmels, wo sie sich zeigen, eingeschlossenen Nebel gelangt man dazu, sie davon zu unterscheiden. Diese Hypothese erklärt auf glückliche Weise die große Ausdehnung, welche Kopf und Schweif der Kometen gewinnen in dem Maße, als sie sich der Sonne nähern und die äußerst geringe Dichte dieser Schweife, welche trotz ihrer ungeheuern Tiefe den Glanz der Sterne, welche man durch sie sieht, nicht merklich abschwächen.» [3]

H. Die Verdichtung der Nebelmaterie, welche die Rotations- und Revolutionsbewegungen der Planeten und Trabanten in derselben Richtung und in wenig verschiedenen Ebenen erklärt, erklärt auch,

---

[1] 4. Aufl. 435—436 = 5. Aufl. 413—414.

[2] 4. Aufl. 437 = 5. Aufl. 414.

[3] 4. Aufl. 436—437; in Aufl. 5 fehlt der Abschnitt: «Die Kometen wären . . . merklich abschwächen.»

warum die Bewegungen der Kometen sich von diesem allgemeinen Gesetz entfernen[1].

I. Die große Exzentrizität der Kometenbahnen ist noch ein Resultat unserer Hypothese[2].

K. Die Anziehung der Planeten und vielleicht noch der Widerstand des ätherischen Milieus mußte unsere Kometenbahnen ändern, wofür als Beispiel der Komet von 1759 und 1770 angeführt wird[3].

L. Eindringen einiger Kometen in die Atmosphäre der Sonne und Planeten zur Zeit ihrer Bildung[4] und Entfernung der Bahnebenen und der Planetenäquatore von der Ebene des Sonnenäquators.

M. Das Zodiakallicht erklärt sich aus der Laplaceschen Hypothese[5].

N. Bestätigung dieser Hypothese durch verschiedene Umstände: der ursprünglich flüssige Zustand der Planeten wird klar angezeigt durch die Abplattung ihrer Figur, entsprechend den Gesetzen der gegenseitigen Anziehung ihrer Moleküle; er wird ferner bewiesen für die Erde durch die regelmäßige Verminderung der Schwere, wenn man vom Äquator zu den Polen geht; dieser Zustand der ursprünglichen Flüssigkeit, auf welchen man durch die astronomischen Erscheinungen geführt wird, muß sich offenbaren in den Erscheinungen, welche die Naturgeschichte uns darbietet, wie Laplace im einzelnen ausführt[6].

O. Die strenge Gleichheit zwischen den Winkelbewegungen der Rotation und Revolution jedes Trabanten ist nicht Wirkung des Zufalls, sondern eine Wirkung der Laplaceschen Hypothese, was näher illustriert wird[7].

P. Die Bewegungen der drei ersten Jupitertrabanten bieten eine noch außerordentlichere Erscheinung als die vorhergehende, was Laplace ebenfalls mit seiner Hypothese in Zusammenhang bringt[8].

8. Laplace gibt seine Ansicht nur als Hypothese und betont die Stabilität des Sonnensystems, wie I 8 in Ausgabe 1 und mit den Zusätzen in Ausgabe 2—4, knüpft aber daran neu in Ausgabe 4 in der dritten Redaktion eine Auseinandersetzung mit Newton, der die Anordnung und Erhaltung des Planetensystems auf unmittelbares

---

[1] 4. Aufl. 437 = 5. Aufl. 414.
[2] 4. Aufl. 437—438 = 5. Aufl. 414—415.
[3] 4. Aufl. 438 = 5. Aufl. 415.
[4] Ebd.
[5] 4. Aufl. 438 = 5. Aufl. 415—416.
[6] 4. Aufl. 438—439 = 5. Aufl. 416.
[7] 4. Aufl. 439—440 = 5. Aufl. 416—417.
[8] 4. Aufl. 440—441 = 5. Aufl. 417—418.

Eingreifen des Schöpfers zurückführt. Laplace lehnt Newtons Ansicht ab, denn die Anordnung der Sonne, Planeten und Kometen erkläre sich mechanisch durch den Urnebel; zur Erhaltung der Ordnung aber sei das Eingreifen des Schöpfers überflüssig, da diese Ordnung durch die gegenseitige Anziehung nicht gestört werde. Übrigens habe die Natur nicht die Tendenz der Erhaltung, sondern des Wechsels, davon mache auch unser Sonnensystem, ein Punkt im Universum, keine Ausnahme. Newton gehe von der Idee der Zweckursachen aus bei seinen Annahmen. Aber die Zweckursachen seien durch die fortschreitende Wissenschaft immer mehr verdrängt worden und erscheinen dem Philosophen nur als Ausdruck der Unkenntnis der wahren Ursachen[1].

Q. Laplace muß hier bemerken, wie Newton sich in diesem Punkte (sc. Stabilität des Systems) von der Methode entfernt habe, von der er sonst so glückliche Anwendungen gemacht habe. Nachdem er in dem Scholium, das den Schluß der Prinzipien der Naturphilosophie bildet, die eigentümliche Erscheinung der Bewegung der Planeten und Trabanten in derselben Richtung, fast in derselben Ebene und in fast kreisrunden Bahnen dargelegt habe, fügte er hinzu:

«Alle diese so regelmäßigen Bewegungen haben keine mechanischen Ursachen, weil die Kometen sich in allen Teilen des Himmels bewegen und in sehr exzentrischen Bahnen. . . . Diese wunderbare Anordnung der Sonne, der Planeten und Kometen kann nur das Werk eines intelligenten und allmächtigen Wesens sein.»

Er wiederhole am Ende seiner Optik denselben Gedanken, in dem er noch mehr bestärkt worden wäre, wenn er gewußt hätte, daß die Bedingungen der Anordnung der Planeten und Trabanten genau die sind, welche deren Stabilität sichern. Er sage:

«Ein blindes Schicksal konnte nie alle Planeten mit einigen kaum bemerkbaren Unregelmäßigkeiten so in Bewegung setzen, welche von der gegenseitigen Wirkung der Planeten herrühren können und welche wahrscheinlich mit der Länge der Zeit größer werden, bis endlich dieses System nötig hat, durch seinen Urheber wieder in Ordnung gebracht zu werden.»

«Aber diese Anordnung der Planeten, kann sie nicht selbst eine Wirkung der Gesetze der Bewegung sein? und die höchste Intelligenz, welche Newton dazwischentreten läßt, kann sie nicht diese Anordnung von einer allgemeineren Erscheinung abhängig gemacht haben? Das (sc. diese allgemeinere Erscheinung) ist nach unserer Ansicht die einer in verschiedenen Haufen in der Unermeßlichkeit der Himmel

---

[1] 4. Aufl. 442—443.

verstreuten Nebelmaterie. Kann man noch behaupten, daß die Erhaltung des Planetensystems zu den Gesichtspunkten des Urhebers der Natur gehört? Die gegenseitige Anziehung der Körper dieses Systems kann ihre Stabilität nicht verändern, wie Newton voraussetzt. Aber gäbe es im Himmelsraum kein anderes Fluidum als das Licht, sein Widerstand und die Abnahme, welche seine Emission in der Sonnenmasse hervorbringt, müssen auf die Dauer die Anordnung der Planeten zerstören, und um sie aufrecht zu erhalten, würde eine Reform ohne Zweifel notwendig. Aber zeigen nicht so viele Arten ausgestorbener Tierarten, deren Organisation Cuvier mit seltenem Scharfsinn aus den zahlreichen beschriebenen fossilen Knochen wieder zu erkennen vermochte, in der Natur eine Tendenz, selbst die scheinbar festesten Dinge zu ändern? Die Größe und Wichtigkeit des Sonnensystems dürfen von diesem allgemeinen Gesetz keine Ausnahme machen; denn sie sind nur relativ zu unserer Kleinheit; und dieses System, so ungeheuer es uns erscheint, ist nur ein unmerklicher Punkt im Universum. Durchwandern wir die Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes und seiner Irrtümer: wir werden dort die Zweckursachen beständig an die Grenzen ihrer Erkenntnisse zurückgeschoben sehen. Die nämlichen Ursachen, welche Newton an die Grenzen des Sonnensystems verlegt, waren vor kurzem in die Atmosphäre verlegt, um die Meteore zu erklären, sie sind also in den Augen des Philosophen nur der Ausdruck unserer Unwissenheit der wahrhaften Ursachen.» [1]

Das ist im wesentlichen die inhaltlich endgültige Gestalt, in der die Laplacesche Nebularhypothese in der vierten Auflage von 1813 erscheint. Aber auch mit dieser Fassung hatte die Hypothese noch nicht ihre letzte Gestalt erreicht. Das geschah erst in der fünften Auflage von 1824.

---

[1] 4. Aufl. 443—444 = 5. Aufl. (1824) 392—394. Dazu in der 5. Aufl. 394 der Zusatz: «Leibniz in seinem Streit mit Newton über die Erfindung der Infinitesimalrechnung kritisierte lebhaft das Dazwischentreten der Gottheit, um das Sonnensystem in Ordnung zu bringen. Das heißt, sagte er, sehr enge Ansichten von der Weisheit und Macht Gottes haben. Newton erwiderte mit einer ebenso lebhaften Kritik der prästabilierten Harmonie von Leibniz, welche er als beständiges Wunder qualifizierte. Die Nachwelt hat diese leeren Hypothesen nicht zugelassen; aber sie hat volle Gerechtigkeit den mathematischen Arbeiten dieser zwei großen Genies widerfahren lassen: die Entdeckung der allgemeinen Schwerkraft und die Anstrengungen ihres Urhebers, um daran die Himmelserscheinungen zu knüpfen, werden immer Gegenstand ihrer Bewunderung und ihrer Dankbarkeit sein.»

IV. Vierte und endgültige Redaktion (fünfte Auflage von 1824).

Die Gestalt, in welcher die Nebularhypothese in der letzten Redaktion erscheint, machen wir am besten anschaulich, wenn wir die Hypothese in der Form, welche sie in der vierten Auflage hatte, durch die gewählten Zahlen und die die Zusätze der vierten Auflage bezeichnenden Buchstaben darstellen und dann durch Ausscheidung feststellen, was in der fünften Auflage noch dem 6. Kapitel des fünften Buches angehört und was in die Anmerkung verwiesen wurde. Denn Laplace hat in der fünften Auflage die Darlegung der Nebularhypothese in zwei Teile zerlegt. Der eine, kleinere Teil gehört dem 6. Kapitel des fünften Buches an, der andere, größere Teil, welcher die eigentliche Nebularhypothese enthält, wird in Note VII et dernière verwiesen. Danach erscheint also die Hypothese in der dritten Redaktion der vierten Auflage im 6. Kapitel des fünften Buches mit Zahlen und Buchstaben bezeichnet so: 1. 2. 3. 4. 5. 6. + A a) b) c) d) e), 7. + B. C. D. E. F. G. H. I. K. L. M. N. O. P., 8. + Q.

Durch Zerlegung in zwei Teile gewinnt die Hypothese in der vierten Redaktion in der fünften Auflage folgende Gestalt:

1) 6. Kapitel des fünften Buches.

1. 2. 3. 8. + P_1 Q.

Abschnitt 1 weist auf die Übereinstimmung der Bewegungen der Planeten und Trabanten hin in derselben Richtung und fast in derselben Ebene. Dazu wird in Auflage 5 der Zusatz gemacht:

«Die Trabanten bieten in dieser Hinsicht eine bemerkenswerte Eigenheit. Ihre Rotationsbewegung ist von genau gleicher Dauer wie ihre Revolutionsbewegung, so daß sie ihrem Planeten beständig dieselbe Hemisphäre darbieten. Das beobachtet man wenigstens für den Mond, die vier Trabanten von Jupiter und den letzten Trabanten von Saturn, die einzigen Trabanten, deren Rotation man bisher erkannt hat.» [1]

Abschnitt 2 gibt an Stelle der früheren, breiteren Ausführungen in Ausgabe 1—4 nur in folgendem Absatz kurz den Gedanken wieder, daß diese Übereinstimmung nicht Sache des Zufalls sein kann:

«So außerordentliche Erscheinungen verdankt man nicht unregelmäßigen Ursachen. Unterwirft man ihre Wahrscheinlichkeit der Berechnung, so findet man, daß es mehr als 200000 Milliarden gegen eins zu wetten gilt, daß sie nicht die Wirkung des Zufalls sind, was eine Wahrscheinlichkeit bildet höher als die der meisten historischen Ereignisse, an denen wir nicht zweifeln. Wir müssen also glauben, wenigstens mit demselben Vertrauen, daß eine primitive Ursache den Planetenbewegungen ihre Richtung gegeben hat.» [2]

[1] 5. Aufl. (1824) 389—390. [2] Ebd. 390.

Abschnitt 3 zeigt, wie früher, daß die geringe Exzentrizität der Planeten- und Satellitenbahnen nicht Wirkung des Zufalls ist[1].

Es folgt nun Abschnitt 8: Laplace fragt nach der ursprünglichen Ursache dieser Übereinstimmung der Bewegungen und weist auf die in der Schlußnote dargelegte Hypothese hin, die sich nach seiner Ansicht mit großer Wahrscheinlichkeit aus den vorhergehenden Erscheinungen ergebe; er gibt aber diese Hypothese mit dem Mißtrauen, das alles einflößen muß, was nicht ein Resultat der Beobachtung oder Berechnung ist[2]. Dann handelt Laplace von der Stabilität des Sonnensystems wie früher, einige kleine Änderungen abgerechnet[3]. Dazu kommt in der fünften Auflage ein kleiner dazwischen geschobener Zusatz P_1:

«Hauptsächlich der Anziehung der großen ins Zentrum des Systems der Planeten- und der Trabantensysteme gesetzten Körper verdankt man die Stabilität dieser Systeme, welche die gegenseitige Einwirkung all dieser Körper und die fremden Anziehungen unaufhörlich zu stören streben. Wenn die Einwirkung Jupiters aufhörte, würden sich seine Trabanten, welche wir sich um ihn nach einer wunderbaren Ordnung bewegen sehen, alsbald zerstreuen, indem die einen um die Sonne sehr verlängerte Ellipsen beschreiben, die andern sich unbestimmt in hyperbolischen Bahnen entfernen. So zeigt die aufmerksame Betrachtung des Sonnensystems die Notwendigkeit einer sehr mächtigen Zentralkraft, um die Gesamtheit eines Systems und die Regelmäßigkeit seiner Bewegungen aufrecht zu erhalten.»[4]

Darauf folgt dann wie in Auflage 4 Zusatz Q, d. h. die Polemik gegen Newton[5] und neu ein Zusatz über Leibniz und Newton, den wir S. 365 A. 1 angeführt haben.

2. Note VII et dernière.

Die eigentliche Darlegung der Nebularhypothese bringen die Abschnitte 4., 5., 6. + A a) c), 7. + B. C. D. E. F. G. H. I. K. L. M. N. O. P.

4. Es wird auf die fünf Erscheinungen, welche zur Ursache der ursprünglichen Bewegungen des Planetensystems führen, hingewiesen, wie in Redaktion 3 der Auflage 4.

5. Buffons Hypothese wird kritisiert und abgelehnt, wie in Redaktion 3, Auflage 4.

6. Laplace bezeichnet den Urnebel als Wiege unseres Sonnensystems, wie in Redaktion 3, Auflage 4, und beschreibt, wie ebenda, den Urzustand unseres Sonnensystems näher im einzelnen, aber mit dem Unterschiede, daß von den in Redaktion 3, Auflage 4 an-

---

[1] Ebd. [2] Ebd. [3] Ebd. 391. [4] Ebd. 391—392.
[5] Ebd. 393—394.

geführten Abschnitten a) b) c) d) e) jetzt b) d) e) in der vierten Redaktion, Auflage 5 fortgelassen sind.

7. Die vierte Redaktion enthält wie die dritte genaue Darlegung, wie die Ringbildung zur Entstehung der Planeten und Trabanten führte mit all den Zusätzen von B bis P, die wir unter Redaktion 3 angeführt haben, nur geringe Änderungen im einzelnen enthaltend.

* * *

Fünfmal[1] hat Laplace die «Exposition du système du monde» herausgegeben, jede Ausgabe von der zweiten ab trägt den Vermerk «revue et augmentée par l'auteur». Wie Laplace an seinem Werke gefeilt und gebessert und ergänzt und modifiziert hat, das zeigt sich gerade deutlich an der Nebularhypothese. Sie weist in fünf Auflagen vier Redaktionen auf: die erste in den Auflagen 1 und 2, die zweite in Auflage 3 (1808), die dritte in Auflage 4 (1813), die vierte in Auflage 5 (1824). Wir können genau die allmähliche Entwicklung und immer eingehendere Ausgestaltung der Hypothese verfolgen, die in Auflage 1 und 2 (1796 und 1799) nur angedeutet, in Auflage 3 (1808) etwas erweitert wird und endlich in Auflage 4 (1813) ihre volle Entwicklung findet, bis sie in der letzten vom Verfasser besorgten fünften Auflage (1842) zwar noch einzelne Modifikationen und eine andere Form der Darstellung durch Zerlegung in zwei Teile, inhaltlich aber keine wesentliche Umgestaltung mehr erfährt. Diese Entwicklungen und Wandlungen der Hypothese in den vier verschiedenen Fassungen sind ein Beweis von dem fortgesetzten Nachdenken, das Laplace dieser Hypothese 28 Jahre hindurch widmete, und von dem Ernste[2], mit dem er der Entwicklung unseres Sonnensystems nachging. Die Hypothese von der Entwicklung unseres Sonnensystems ist also nicht wie Pallas Athene dem Haupte des Zeus fertig entsprungen, sondern sie hat ihre Entwicklung durchgemacht in den geschilderten Phasen. Man begreift, daß eine so wohldurchdachte Hypothese nicht bloß ephemere Bedeutung erlangte. Gilt ja die Laplacesche Weltbildungshypothese trotz aller Bedenken, welche gegen sie im Laufe der Zeit

---

[1] 1796, 1799, 1808, 1813, 1824.

[2] Es ist also irrig, wenn Svante Arrhenius (Die Vorstellungen vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten, Leipzig 1908, 110) schreibt: «Die Gerechtigkeit erfordert anzuerkennen, daß Laplace selbst, wie es den Anschein hat, seiner Hypothese keinen hervorragenden Platz unter seinen Arbeiten hat anweisen wollen, denn er hat sie in Form einer Note am Schlusse seines klassischen Werkes ‚Exposition du système du monde' veröffentlicht.»

erhoben wurden, heute noch, wenn auch nicht mehr als eine der plausibelsten, doch als diejenige, welche ins allgemeine wissenschaftliche Bewußtsein übergegangen ist. Wenigstens wird sie den philosophischen Spekulationen über Weltentwicklung meistens zu Grunde gelegt.

Eine monistische Ausdeutung der Laplaceschen Hypothese, um noch ein Wort über ihre philosophische Tragweite zu sagen, verbietet sich durch die Erwägung, daß der vollendete Mechanismus gleichzeitig die vollendete Teleologie bedeutet, verbietet sich durch das Wort Laplaces, der, eine Zeitlang atheistisch gesinnt[1], nach einer Mitteilung eines Ohrenzeugen, Eugen Cormons, auf dem Totenbette bekannte:

«Dieu ne peut être prouvé[2], et il y a entre nous et le monde invisible un voile qui ne peut être ôté. Mais derrière le voile il y a quelqu'un, l'Auteur de l'univers. Pas d'œuvre sans ouvrier.»[3]

---

[1] Kneller S. J. bestreitet das in seinem schönen Buche: Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft[3 u. 4] (1912) 90, mit Unrecht.

[2] Laplace meint wohl: mathematische Beweise.

[3] Cordey, Dieu et le marquis de Laplace («Foi et Vie», Revue de Quinzaine 8ième année n. 6 [1905], 16 mars, 186). Vgl. Stölzle, Hat die Laplacesche Weltbildungshypothese atheistische Tendenz? (Natur und Kultur, 4. Jahrg. [1907], Hft 9, 257—262; 10, 299—303; 11, 321—324; 13, 385—390.)

Die Wissenschaft der Wissenschaften.

Von Carl Weyman.

An einer vielzitierten Stelle des Eingangs seiner Pastoralregel (I 1; Migne, P. l. LXXVII 14 A) schreibt Gregor I.: «Ab imperitis ergo pastorale magisterium qua temeritate suscipitur, quando ars est artium regimen animarum.»[1] Daß dieser Preis der Seelsorge in seiner Formulierung sich an ein älteres Vorbild anlehnt, dürfte bekannt sein. Schon der berühmteste unter den griechischen Namensvettern des großen Papstes, Gregor von Nazianz, hat sich in der zur Motivierung seiner Flucht vor der Übertragung des Priesteramtes bald nach Ostern 362 oder 363 vorgetragenen Rede[2], auf die sich der Verfasser der Pastoralregel an einer späteren Stelle (III prol. 50 C) mit ausdrücklicher Nennung ihres Verfassers bezieht, wie folgt vernehmen lassen: *«ἀλλ᾽ ἔστω τις μήτε κακὸς καὶ ἀρετῆς ἥκων εἰς τὸ ἀκρότατον, οὐχ ὁρῶ, τίνα λαβὼν ἐπιστήμην ἢ ποίᾳ δυνάμει πιστεύσας ταύτην ἂν θαρροίη τὴν προστασίαν· τῷ ὄντι γὰρ αὕτη μοι φαίνεται τέχνη τις εἶναι τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, ἄνθρωπον ἄγειν, τὸ πολυτροπώτατον ζῷον καὶ ποικιλώτατον»* (or. II *περὶ φυγῆς* 16; Migne, P. gr. XXXV 426 A). Auch daran braucht wohl nur erinnert zu

[1] Ein etwas freies Zitat der Stelle im Kommentar des Paulus Diaconus zum 64. Kapitel der Regula S. Benedicti: «Bene dixit (der hl. Benedikt) abbatem doctum esse lege divina, quia debet cognitionem Veteris et Novi testamenti habere. sicut enim dicit beatus Gregorius papa: ars artium est gubernatio et doctrina animarum» (Paul. Warnefr. diac. Casin. in S. Reg. comment. archi-coenobii Casin. monachi nunc primum edd. Monte Cas. 1880, 479). Der Passus kehrt so gut wie wörtlich wieder in der hauptsächlich auf Paulus beruhenden «Expositio regulae ab Hildemaro (9. Jahrh.) tradita», ed. R. Mittermüller, Regensb. 1880, 587. Vgl. L. Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti², München 1910 (Abhandlungen der bayer. Akademie, philos.-philol. und hist. Klasse XXV, 2. Abh.) 40 ff u. 107. Der hl. Benedikt selbst hatte bereits in seiner Regel (ed. C. Butler, Freiburg 1912, c. 2, 17) geschrieben: «Sciatque (abbas) quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas» etc.

[2] Uns liegt die Rede aller Wahrscheinlichkeit nach in späterer, erweiterter Umarbeitung vor (Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912, 173).

werden, daß Papst Gregor die charakteristische Wendung nicht unmittelbar dem Originaltext des Nazianzeners entlehnt hat (denn er war nicht imstande, die Werke der griechischen Theologen zu lesen)[1], sondern daß sie ihm durch eine lateinische Übersetzung vermittelt wurde, vermutlich durch die des Rufinus von Aquileja, in der die Stelle lautet: «Re enim vera mihi videtur esse ars artium et disciplina disciplinarum, hominem vel regere vel imbuere (man beachte die für Rufins Art charakteristische Wiedergabe des einen Begriffes *ἄγειν* durch zwei Wörter), qui certe est inter omnes animantes maxime et moribus varius et voluntate diversus» (Tyr. Ruf. orat. Greg. Naz. novem interpret., ed. A. Engelbrecht, Wien 1910 18, 17 ff; Corp. script. eccl. lat. XLVI)[2]. Weniger bekannt dagegen ist es vielleicht den Verehrern und Freunden der beiden Gregore, daß auch in der volleren (vom Entleiher halbierten) Wendung des «Theologen», obwohl die Ausdrucksweise als solche, zu deren Erklärung man früher auf einen «Semitismus» rekurrieren zu müssen glaubte[3], sich auch sonst bei ihm nachweisen läßt[4], keine originale Prägung vorliegt und daß die ehrenvolle Bezeichnung Kunst der Künste und Wissenschaft der Wissenschaften von Haus aus überhaupt nicht für die Seelsorge, wenigstens nicht für die christliche, geschaffen worden ist.

In den «Einleitungen in die Philosophie, wie sie im 5. und 6. Jahrhundert nach Christus in Alexandria exegetischen Vorlesungen vorangeschickt wurden», finden wir «sechs zum Teil sehr verschieden-

---

[1] Vgl. seine bekannten Äußerungen in den Briefen (P. Ewald adn. 2 zu Epist. I 28; Monum. Germ. hist. Epist. I [1891] 41 f), deren Aufrichtigkeit anzuzweifeln (M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I, München 1911, 96) absolut kein Grund vorliegt.

[2] Vgl. Engelbrecht, Proll. VII: «Rufini — aetate quotiescumque scriptores Latini Gregorii orationes laudant, interpretatione Rufiniana utuntur nec temporibus Rufino posterioribus rem aliter se habere pro certo affirmari potest.» — Das Zitat Reg. past. III prol. «ut enim longe ante nos reverendae memoriae Gregorius Nazianzenus edocuit, non una eademque cunctis exhortatio congruit» bezieht sich auf Greg. Naz., Orat. II 30 (437 C): «*οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς διαφόρῳ λόγῳ καὶ ἀρετῇ θεραπεύονται*» = Rufin. 27, 18 f: «ita etiam animas diversus ac varie conpositus sermo curabit.»

[3] Treffend bemerkt darüber P. Lejay im Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. II (1912) 233: «Il y a là un très ancien type d'expression, peut-être plus ancien que l'évolution distincte du grec et du latin.» Vgl. auch C. Pascal, Rivista di filol. XXXVI (1908) 408 ff; XXXVII (1909) 380 f.

[4] Vgl. or. XLV in s. Pascha 2; Migne, P. gr. XXXVI 624 D: «*αὕτη ἑορτῶν ἡμῖν ἑορτὴ καὶ πανήγυρις πανηγύρεων*» («solemnitas solemnitatium» bei Gregor d. Gr., Hom. in evang. 22, 6; P. l. LXXVI 1177 B).

artige Definitionen der Philosophie nebeneinander»[1] gestellt, über deren Entstehung, Verbreitung und Fortleben (in der byzantinischen, abendländischen und orientalischen Literatur) uns in ausführlicher Darstellung Ludwig Baur[2], in knapper Kürze Karl Praechter[3] belehrt haben. Von der fünften derselben heißt es bei Ammonios (5. Jahrhundert) in Porphyr. Isag. sive V voces, ed. A. Busse, Berlin 1891 (Comment. in Aristot. gr. IV 3), 6, 25 ff (neben dessen Wortlaut die einschlägigen Äußerungen seiner mittelbaren Schüler, der Isagogenerklärer Elias und David im 6. Jahrhundert, nicht angeführt zu werden brauchen): «*ἔστι δὲ καὶ ἄλλος τῆς φιλοσοφίας ὁρισμὸς Ἀριστοτέλους ἐκ τῆς ὑπεροχῆς αὐτῆς, ἧς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἐπιστήμας καὶ τέχνας, λέγων: φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*» etc. Kann man auch die Zurückführung dieser Definition, «die ebenso das innere Wesensverhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften als auch ihr Rangverhältnis zum Ausdruck bringen will»[4], auf Aristoteles nur insoweit gelten lassen, als sie tatsächlich in Anknüpfung an Sätze des Meisters (z. B. im 2. Kapitel des ersten Buches der Metaphysik) formuliert wurde, so handelt es sich doch ohne Zweifel bei dieser wie bei den übrigen Definitionen um älteres Gut. — Der Philosoph und Rhetor Themistios schreibt in seiner schon im Titel an einen platonischen Dialog erinnernden XXIII. Rede (*Σοφιστής*; gehalten zu Konstantinopel c. 377/78)[5],

[1] K. Praechter in Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums[10], Berlin 1909, 4.

[2] Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik, Münster 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV, 2 u. 3), 168 ff.

[3] A. a. O. 4 f.

[4] Baur a. a. O. 173 f. — Aus Baurs Nachweisungen kann auch ersehen werden, daß, während noch eine Reihe mittelalterlicher Autoren (z. B. der von ihm behandelte toletanische Archidiakon Dominicus Gundissalinus im 12. Jahrhundert; vgl. S. 7, 15) die Definition in der traditionellen Weise auf die gesamte Philosophie anwendet, Augustinus (vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 126 ff) und nach ihm Hrabanus Maurus und Thomas von Aquin sie auf die Dialektik beschränken.

[5] So H. Scholze, De temporibus librorum Themistii, Göttingen 1911 (Diss.), 76, gegen O. Seeck, Die Briefe des Libanius, Leipzig 1906 (Texte und Untersuchungen, Neue Folge XV 1—2), 300 f, der die Rede in die zweite Hälfte des sechsten Dezenniums des 4. Jahrhunderts setzt. Über die Tendenz der Rede L. Méridier, Le philosophe Themistios devant l'opinion de ses contemporains, Rennes 1906 (Thèse), 14 ff. Über einzelne Entlehnungen aus dem platonischen *Σοφιστής* G. Pohlschmidt, Quaestiones Themistianae, Münster 1908 (Diss.), 41 f.

in der er seinen Widersachern gegenüber betont, daß er Philosoph, nicht Sophist und Rhetor sei, 299d (361 Dindorf): «*εὖ οὖν λέγεται ἐπιστήμη εἶναι ἐπιστημῶν* (die Philosophie), *ὅτι τὰ πείσματα αὐτῶν ἐνθένδε ἐξῆπται καὶ ὅτι ἀρχιτέκτων οὖσα αὐταῖς ἐπιστατεῖ καὶ ὑφηγεῖται ᾗ μετιέναι χρὴ ἕκαστον τῶν προβλημάτων*» und bald darauf am Schlusse der Rede 300c (361 D): «*τοῦτ' οὖν ἐστιν ὃ λέγει ὁ λόγος ἐπιστήμην εἶναι ἐπιστημῶν καὶ τέχνην τεχνῶν* (die Philosophie), *ὅτι τῶν μὲν τὰς ἀρχὰς βεβαιοῦται, τῶν δὲ ἐξετάζει τὴν χρείαν.*» Zu letzterer Stelle hat schon A. Klotz[1], der in anderem Zusammenhang die beiden Äußerungen des Themistios und die alsbald mitzuteilenden des Macrobius angeführt hat, richtig bemerkt: «Diese Stelle lehrt zugleich, daß der Ausdruck nicht von Themistios geprägt, sondern übernommen ist.» Es stimmt nun dazu vortrefflich, daß wir in einer andern Rede des Themistios (III; *Πρεσβευτικὸς ὑπὲρ Κωνσταντινουπόλεως* an Konstantius, zu Konstantinopel gehalten und nach Rom geschickt Ende des Winters 355/56[2]) 32d (39D) lesen: «*τὸ γὰρ δὴ κεφάλαιον αὐτῷ* (d. h. dem Plato) . . . *καὶ ἡ κορυφὴ ξυμπάντων τῶν λόγων τοῦτό ἐστιν, ὅτι μηδὲν ἄλλο ἐστὶ φιλοσοφία ἢ ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ.*» Denn durch diese Worte verrät der Redner auch Bekanntschaft mit der vierten, aus Plato Theaet. 176B[3] herausgelesenen Definition der Philosophie, durch welche die teleologische Beeinflussung des Platonismus durch die Stoa, wie sie sich seit der Zeit des um 25 v. Chr. «blühenden»[4] eklektischen Platonikers Eudoros von Alexandria geltend machte, zum Ausdruck gebracht wird[5]. — In den Saturnaliengesprächen des der theodosianischen Zeit angehörenden Antiquars Macrobius, der so reichlich aus neuplatonischen Quellen schöpft, daß man ihn treffend als «plenus Platonicorum sapientiae» bezeichnet hat[6], erhält der Philosoph Eustathius zuerst das Wort in der Erörterung über die virtutes Vergils. Denn, wie der eine Unterredner, Praetextatus, bemerkt, «philosophia quod unicum est munus deorum (vgl. die unten zu erwähnende Stelle aus Platos Timäus) et

---

[1] Archiv für lateinische Lexikographie XIII (1904) 98.

[2] Scholze, De temporibus librorum Themistii 13 ff.

[3] «*φυγὴ δὲ*» (es geht voraus «*διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα*») *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.*» Themistios verbindet damit eine Reminiszenz an den Eingang des Timäus 17C (C. Gladis, De Themistii, Libanii, Iuliani in Constantium orationibus, Breslau 1907 [Diss.], 32).

[4] Martini bei Pauly-Wissowa VI, Sp. 915.

[5] Praechter, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1906, 904.

[6] F. Bitsch, De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis, Berlin 1911 (Diss.), 20 f.

disciplina disciplinarum, honoranda est anteloquio» (sat. I 24, 21). Ebenda VII 15, 14 entgegnet Eustathius dem Arzt Disarius, der es gewagt hatte, an den anatomischen Ausführungen Platos im Timäus Kritik zu üben: «Non minus te, Disari, philosophis quam medicis inserebam, sed modo videris mihi rem consensu generis humani decantatam et creditam oblivioni dare, philosophiam artem esse artium et disciplinam disciplinarum.» — Endlich stoßen wir in der Rede «gegen die ungebildeten Hunde» *(εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας)*, d. h. die christenfreundlichen Kyniker, die des Themistios Gönner Julian «kurz vor der Sommersonnenwende 362 in Konstantinopel schnell hingeworfen» [1] hat, auf folgenden lehrreichen Passus (or. VI 236, 25 ff Hertlein), den wir in der fachmännischen Übersetzung von R. Asmus mitteilen wollen: «Auf diese Frage (ob eine und dieselbe Natur alle Wesen durchdringe oder ob es deren mehrere seien) wollen wir noch nicht oder vielmehr in unserer heutigen Rede überhaupt nur insoweit eingehen, daß wir feststellen, daß es für unser Thema ganz gleichgültig sein wird, ob man die Philosophie, wie einige glauben, für die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften hält oder für den bestmöglichen Weg, den Göttern gleich zu werden, oder für die in der Weisung des pythischen Gottes: ‚Erkenne dich selbst' enthaltene Lehre. Denn all diese Auffassungen zeigen untereinander eine große Verwandtschaft.»

Nun erscheinen die Worte Gregors von Nazianz über die Seelsorgekunst in anderer, hellerer Beleuchtung. Sie enthalten eine polemische Spitze gegen diejenige Wissenschaft und ihre Vertreter, die bei Gregor wie bei andern Vätern des öfteren mit mehr oder minder unfreundlichen Äußerungen bedacht werden [2], gegen die (heidnische) Philosophie und die Philosophen. Die zu seiner Zeit verbreitete Definition der Philosophie als der Kunst der Künste und der Wissenschaft der Wissenschaften, eine Definition, die sich zufällig sowohl bei dem in guten Beziehungen zu Gregor stehenden [3] Themistios als bei dem ihm begreiflicherweise äußerst unsympathischen Julian findet, sie paßt nach seiner Ansicht besser auf die Seelsorge, wie sie der christliche Priester auszuüben hat. Bemerkenswert ist auch, daß, wie an der zweiten Macrobiusstelle die Philosophie, so bei Gregor, dem

---

[1] R. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke, übersetzt und erklärt, Leipzig 1908 (Philos. Bibliothek CXVI), 51. Die im Text angeführte Stelle S. 53.

[2] Vgl. in Kürze Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXX (1909) 293.

[3] Scholze a. a. O 50, adn. 279.

erklärten Liebhaber der *συγκρίσεις*[1], in unmittelbarem Anschluß an die oben zitierten Worte die für ihn die Stelle der Philosophie einnehmende Seelsorgekunst mit der Heilkunde verglichen und über sie gestellt wird[2]. Vgl. Macrob. sat. VII 15, 14f: «Nunc in ipsam (d. h. die Philosophie) invehitur parricidali ausu medicina . . . medicina autem physicae partis extrema faex est, cui ratio est cum testeis terrenisque corporibus . . . quae ergo coicit de carne lutulenta, audet inequitare philosophiae de incorporeis et vere divinis certa ratione tractanti» und Gregor a. a. O.: «*γνοίη δ᾽ ἄν τις* (die Superiorität der Seelsorgekunst) *τῇ τῶν σωμάτων θεραπείᾳ τὴν τῶν ψυχῶν ἰατρείαν ἀντεξετάσας*[3] *καὶ ὅσῳ μὲν ἐργώδης ἐκείνη καταμαθών, ὅσῳ δὲ ἡ καθ᾽ ἡμᾶς ἐργωδεστέρα προσεξετάσας, καὶ τῇ φύσει τῆς ὕλης καὶ τῇ δυνάμει τῆς ἐπιστήμης καὶ τῷ τέλει τῆς ἐνεργείας τιμιωτέρα· ἡ μὲν γὰρ περὶ σώματα πονεῖται καὶ τὴν ἐπίκηρον ὕλην*» usw.

⁂

Wenn an der ersten Macrobiusstelle die Philosophie nicht bloß als «disciplina disciplinarum», sondern auch als «unicum munus deorum» bezeichnet wird, so wird die im vorstehenden besprochene Definition verknüpft mit einer Reminiszenz an die schöne (von Ammonios 16, 18fB zur Verbrämung des Schlusses seiner allgemeinen Einleitung benützte) Stelle des Timäus, an der es von dem durch die Zahl, den Zeitbegriff und die Untersuchung über die Natur des Alls vermittelten *φιλοσοφίας γένος* heißt: «*οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ᾽ ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν*» (47B; in Ciceros Übersetzung 14, 52; 196, 3ff Plasberg[4]: «philosophiam . . ., quo bono nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum concessu atque munere neque dabitur»). Auch dieses *ἐγκώμιον φιλοσοφίας* hat sich eine Übertragung, und zwar nicht nur auf ein, sondern auf mehrere andere Objekte, gefallen lassen

---

[1] Th. Sinko, Studia Nazianzenica I. De collationis apud Greg. Naz. usu, Krakau 1906 (Diss. philol. class. Acad. lit. Cracov. XLI).

[2] Schon der Kyniker Diogenes verglich sich als Seelenarzt mit den Ärzten des Körpers (J. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879, 92). Herabsetzung der Philosophie gegenüber der Medizin in der 268. der kleineren unter Quintilians Namen gehenden Deklamationen (92, 26ff Ritter).

[3] Vgl. Sinko a. a. O. 26 (274) f.

[4] Im kritischen Apparat die zahlreichen sonstigen Stellen, an denen sich Cicero, teils mit ausdrücklicher Berufung auf Plato, teils ohne dieselbe, auf diese Worte bezieht, sowie die auf Cicero zurückgehenden Stellen des Lactantius und Augustinus.

müssen. Cicero überträgt es auf die Freundschaft:

Qua quidem haud scio an excepta sapientia (!) nihil melius homini sit a dis immortalibus datum (Lael. 6, 20);

Klemens von Alexandria auf die *θεοσέβεια:*

Ἀγαθὸν τοσοῦτον, οὗ μεῖζον οὐδὲν ἐκ θεοῦ δεδώρηταί πω τῇ τῶν ἀνθρώπων γενέσει[1] (Protrept. X 89, 3; 66, 20f Stählin);

Quintilian am Schlusse seines Lehrbuchs der Rhetorik, also der mit der Philosophie rivalisierenden Disziplin, auf die «orandi maiestas»:

Qua nihil di inmortales melius homini dederunt (Instit. orat. XII 11, 30);

Horaz auf seinen Gönner Octavianus:

Quo nihil maius meliusve[2] terris
fata donavere bonique divi
nec dabunt[3], quamvis redeant in aurum
tempora priscum (Carm. IV 2, 37 ff.);

der unbekannte christliche Dichter der «Laudes Domini» in offenkundiger Nachahmung des Horaz auf Kaiser Konstantin:

Hoc melius fetu terris nil ante dedisti nec dabis (v. 147 f)[4].

* * *

Möge der hochverdiente Mann, zu dessen Ehrung diese Publikation veranstaltet wird, den bescheidenen Beitrag nicht sowohl zur

---

[1] Stählin will nach Plato *τῷ τ. ἀ. γένει* lesen, doch läßt sich für *γένεσις = γένος* z. B. auf das Fragment aus den Kretern des Euripides bei Porph. de abstin. IV 19; 262, 1, Nauck[2] (Eurip. fragm. 475, 16 f, ed. Nauck, Lipsiae 1869): «*φεύγω γένεσίν τε βροτῶν*» verweisen.

[2] In der Verwendung der alliterierenden Verbindung «maius meliusve» trifft Horaz mit der Wiedergabe der Platostelle bei Cicero (Acad. post. I 2, 7): «nec ullum ... maius aut melius a diis datum munus homini» zusammen.

[3] In dem trefflichen Kommentar von Kießling-Heinze wird zu «donavere ... dabunt» bemerkt: «Wenn auch in derartigen Verbindungen in der Regel dasselbe Verbum wiederholt wird (folgen Beispiele aus Horaz), so ist in diesem Falle der Wechsel durch die Verschiedenheit des entfernteren Objekts — ‚terris' zu ‚donavere', zu ‚dabunt' aus ‚tempora' zu entnehmen (?) — entschuldigt.» Meines Erachtens liegt die Entschuldigung im Metrum, das hier und z. B. bei Lucan. VII 739 f «neque enim donare vocabo, quod sibi quisque dabit» den Wechsel des Verbums fordert, während es z. B. in der im Text angeführten Stelle der «Laudes Domini», bei Ovid. (Trist. II 155) «qui (superi) dant tibi longa dabuntque (tempora)», und bei Iuvenal (VIII 70) «quos (honores) illis damus ac dedimus» die Beibehaltung des Wortes gestattet. Die ganze Erscheinung bedarf einer zusammenhängenden Behandlung.

[4] W. Brandes, Über das frühchristliche Gedicht «Laudes Domini», Braunschweig 1887 (Wissenschaftl. Beilage zu dem Programm des herzogl. Gymnasiums Martino-Catharineum), 10.

Geschichte als zur Geschichte der Wertschätzung seiner Wissenschaft, auch wenn ihm, wie er selbst einmal gesagt hat [1], «die rechte Freude am Detail» mangelt, mit freundlicher Nachsicht aufnehmen. Der Philosophie, wie er sie in seinem gottgesegneten Leben als Lehrer und Forscher unentwegt vertreten hat, hätte auch der große Kappadokier das Epitheton nicht streitig gemacht, das die Überschrift dieses Aufsätzchens bildet.

---

[1] Hochland I (1903/04) 285.

Zur Frage nach einem ethischen Gottesbeweis.

Von Michael Wittmann.

Nicht leicht hat auf einem Gebiete Kant das philosophische Denken so sehr in neue Bahnen zu lenken gewußt wie in der Frage nach dem Ursprung und Charakter der Gotteserkenntnis. Der Versuch, durch eine einschneidende Kritik die herkömmlichen Gottesbeweise in Mißkredit zu bringen und die religiöse Auffassung ausschließlich aus sittlichen Voraussetzungen abzuleiten, hat seine Wirkung getan. Der neuen Denkrichtung sind die Anhänger seit einem Jahrhundert in Scharen zugeströmt. Diente ehedem die Außenwelt, das objektive und reale Sein, so ziemlich als einziger Stützpunkt der Gottesidee, so knüpft seither die Reflexion gern an das Subjekt, an die Lebensvorgänge innerhalb der Persönlichkeit an. Wurden vor der Zeit des Kritizismus metaphysische Gedankenwege eingeschlagen, so sind mittlerweile psychologische Gesichtspunkte in den Vordergrund getreten. Und wenn früher der Menschengeist sich des Göttlichen nur mit Hilfe des logischen Denkens bemächtigen wollte, in der Weise also, daß das Wirkliche, von dem er ausging, lediglich als Erkenntnisobjekt in Betracht kam, so erscheint nunmehr der Ausgangspunkt zugleich als Träger von Erlebnissen. Nicht mehr das bloße Sein, sondern eher das persönliche Leben soll den Übergang zum Göttlichen vermitteln. Hiermit hängt es ferner unmittelbar zusammen, wenn dieser Übergang nicht mehr ausschließlich oder vorwiegend den Charakter eines Beweises, einer logischen Folgerung annimmt, sondern mehr oder weniger zu einer unmittelbaren Erfassung, zu einer Art Intuition, zu einem lebendigen Ergreifen werden will. Nicht zu verwundern ist sodann, daß unter dem Einflusse der neuen Geistesrichtung, soweit gleichwohl an der Möglichkeit einer strengen Beweisführung festgehalten wurde, deren Formen wenigstens nicht unverändert blieben. So bringt es der Zeitgeist mit sich, daß der Beweis mit Vorliebe auch vom

ethischen Standpunkte aus geführt wird. Der ethische Gottesbeweis ist seit Kant zu einem besondern Ansehen gelangt. Wie damit bereits gesagt ist, soll hier nicht an bloße «Postulate» im Sinne Kants gedacht werden, auch nicht an ein irgendwie mystisches Innewerden, das mit dem verstandesmäßigen Denken nicht verglichen werden kann; die folgende Untersuchung hat lediglich den Fall im Auge, daß ein wirklicher Beweis geliefert, aus den Tatsachen des sittlichen Lebens die Existenz Gottes nach Maßgabe der Denkgesetze erschlossen werden soll. Im übrigen hat auch der Versuch, auf ethischer Grundlage einen eigentlichen Gottesbeweis zu führen, verschiedene Formen angenommen. Hier soll es nur Aufgabe sein, speziell eine dieser Formen kritisch ins Auge zu fassen. Gemeint ist jener Gedankengang, der von der sittlichen Pflicht aus zum Ziele kommen will, den Pflichtcharakter des Sittlichen als eine gegebene Tatsache betrachtet, um von da aus unter Anwendung des Kausalitätsgesetzes zum Ergebnis zu gelangen, daß ein verpflichtender Faktor, d. h. ein göttlicher Gesetzgeber, existieren muß. Wie alles Tatsächliche, so heißt es, erfordert auch die Pflicht einen ausreichenden Grund. Als solcher kann nur gelten ein persönlicher Gott; also läßt sich aus der Tatsache der Pflicht auf das Dasein Gottes schließen.

Schon vor Jahren sind nun gegen dieses Argument lebhafte Bedenken erhoben worden [1]. Es sei eine petitio principii, aus dem Pflichtbewußtsein das Dasein Gottes folgern zu wollen. Da der Pflichtgedanke das religiöse Bewußtsein bereits enthalte, ohne dieses gar nicht vollzogen werden könne, so lasse sich von ihm aus zwar das Vorhandensein der Gotteserkenntnis, nicht aber die reale Existenz Gottes ableiten. Während der Schlußsatz eines Syllogismus einen neuen Gedanken ausspreche, eine Erkenntnis, die sich zwar aus den Vordersätzen folgern läßt, aber nicht schon mit ihnen gegeben ist, schließe der Pflichtbegriff den Gottesgedanken bereits ein.

Da nun dieser Einwand nicht allenthalben die verdiente Beachtung gefunden hat, so daß jenes Argument auch in angesehenen Werken bis zur Stunde wiederkehrt, da zudem Sinn und Tragweite der kritischen Bemerkungen Lerchers zum Teil völlig verkannt wurden, so soll hier der Versuch gemacht werden, in die Sache, wo möglich, mehr Klarheit zu bringen.

---

[1] L. Lercher, Über eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung (Zeitschrift für katholische Theologie, 44. Jahrg. [1900] 463 ff).

Die fragliche Beweisführung geht insofern auf ein allgemeineres Schema zurück, als die Absicht besteht, aus einer gegebenen Tatsache auf einen göttlichen Urheber zu schließen. Das allgemeinere Prinzip der Argumentation ist insofern kein anderes als beim kosmologischen Gottesbeweis. Da wie dort wird an einen Kausalschluß gedacht. Wie der kosmologische Beweis von den Erscheinungen der Außenwelt ausgeht, dieselben als feststehende Tatsachen auffaßt, um die entsprechende Ursache zu erschließen, so will unser Argument mit der sittlichen Pflicht verfahren. Auch hier soll aus einer unleugbaren Tatsache, als welche die sittliche Pflicht gilt, auf eine höchste Ursache geschlossen werden.

Daß nun hierbei eine Täuschung zu Grunde liegt, ergibt sich aus folgender Erwägung.

Unerläßliche Voraussetzung eines Kausalschlusses ist eine Erfahrungstatsache, ein Faktum, dessen Realität unmittelbar gegeben ist und erfahrungsmäßig erkannt werden kann. Aus einer solchen Tatsache sucht dann das ergründende Denken zu folgern, wie es mit der Ursache bestellt sein muß. Aus einem Faktum, das ohne weiteres vorliegt, mit den Mitteln der Erfahrung festgestellt wird, soll eine Erkenntnis abgeleitet werden, die nicht ebenfalls in den Bereich der Erfahrung fällt, sondern auf Grund dieser nur vom schließenden Denken gewonnen wird. In dieser Beziehung ist es nun keineswegs die nämliche Sachlage, wenn einmal ein Phänomen der Außenwelt, das andere Mal die sittliche Pflicht ins Auge gefaßt wird. Betritt man dort in der Tat direkt den Boden der Erfahrungswelt, so hat es mit der Pflicht eine wesentlich andere Bewandtnis. Kann doch die Pflicht unmöglich als eigentliche und unmittelbare Erfahrungstatsache gelten. Als Gegenstand direkter Erfahrung erscheint auf der einen Seite die materielle Welt, auf der andern die menschliche Freiheit, jene äußerer, diese innerer Erfahrung. Die sittliche Pflicht hingegen kann in dieser Beziehung nicht etwa mit der Freiheit auf die gleiche Stufe gestellt werden. Der Freiheit werden wir inne, bewußt; unsere Überzeugung von der Freiheit stützt sich auf die innere Erfahrung, auf das Bewußtsein, das sich mit unserem Handeln unmittelbar verknüpft. Nicht aber läßt sich der Pflichtgedanke mit einer Berufung auf solche Erfahrung rechtfertigen. Die Pflicht charakterisiert sich zunächst zwar als eine Bewußtseins-, aber nicht als eine Erfahrungstatsache. Die Frage, wie das Pflichtbewußtsein entsteht, wie der Mensch angeleitet wird, den Pflichtgedanken zu prägen, kann nicht mit dem Hinweis auf

unmittelbare Erfahrung zum Austrag gebracht werden; auf ein direktes Innewerden wie das Freiheitsbewußtsein gründet sich das Pflichtbewußtsein nicht. Und darum vermag die Pflicht auch nicht nach Art der Außenwelt einem Gottesbeweis als Basis zu dienen; vielmehr nimmt ein Gedankengang, der von der Pflicht zum religiösen Standort überleiten will, notwendig einen ganz andern Charakter an. Gegenüber einer Bewußtseinstatsache, hier einer bestimmten, allgemein geläufigen Form des sittlichen Denkens, kann die Frage zunächst nur sein, wie eine solche Denkweise zustande kommt. Und wenn die Untersuchung immer wieder zum Gottesgedanken hinführt, zum Resultat gelangt, daß der Pflichtbegriff die Gottesidee zur Voraussetzung hat, eine Form und Anwendung einer religiösen Welt- und Lebensanschauung ist, so hat diese Deduktion nimmermehr die Bedeutung eines Gottesbeweises. Bewiesen ist nicht, daß ein göttliches Wesen existiert, sondern nur, daß der Gottesgedanke im Pflichtbegriff eingeschlossen ist, einen wesentlichen Bestandteil desselben ausmacht. Eine Bewußtseinstatsache, ein sittlicher Begriff ist zergliedert; mit einem Schluß auf Gottes Dasein hat eine solche Feststellung nichts zu tun. Mit der Erkenntnis, daß unser Pflichtgedanke nicht ohne religiöse Denkweise zustande kommt, ist ein Begriffsinhalt analysiert, aber keineswegs ein Schluß von einem realen Faktum auf ein anderes gezogen.

Dieser Sachverhalt ist es, der zuweilen immer noch nicht hinlänglich gewürdigt wird. Die Bemühungen, mit der Pflichtidee sofort das Fundament zu einem Kausalschluß und zu einem wirklichen Gottesbeweis zu gewinnen, werden fortgesetzt, sind aber nur möglich, wo man sich über den Ausgangspunkt falsche Vorstellungen macht. Soll die Pflicht wirklich geeignet erscheinen, direkt auf die Existenz eines göttlichen Urhebers schließen zu lassen, so muß der Fall ähnlich liegen wie sonst, wenn ein solcher Schluß als zulässig erachtet wird. Und so macht sich in der Tat immer wieder das Bestreben geltend, die Pflicht trotz allem zu einer Erfahrungstatsache zu stempeln, zu einem Faktum, das ebensosehr rein empirisch, aus der Erscheinungswelt allein, erkannt wird wie eine andere Erfahrungstatsache. Es sei nicht wahr, daß zur Erfassung der Pflicht der Gottesgedanke gefordert werde; auch ohne Einwirkung einer Gottesidee werde das Sittliche als das unbedingt Seinsollende und damit als das Pflichtgemäße erkannt. Gleich den Phänomenen der Außenwelt bedeute auch die Pflicht einen Tatbestand, der unabhängig von religiöser Denkweise erfaßt werde und auf eine höchste Ursache schließen lasse. Im übrigen tritt die Tendenz, auf solche Weise die Pflicht immerhin

zur Grundlage eines Kausalschlusses geeignet zu machen, in verschiedenen Variationen auf.

Am gründlichsten wäre jede Schwierigkeit mit jener Deutung beseitigt, die in der Pflicht eine Wirkung Gottes auf den Menschengeist erblicken will, um daraus die Existenz der Ursache zu erkennen. Indessen wird diese Auffassung dem tatsächlichen Charakter des Pflichtgedankens so wenig gerecht, daß eine ausführlichere Kritik überflüssig erscheint. Nicht als eine direkte Einwirkung Gottes auf den Menschengeist kann die Pflicht verstanden werden, wohl aber ist das Pflichtbewußtsein ein Ausfluß des religiösen Bewußtseins. Der Pflichtgedanke ist dadurch bedingt, daß die Tatsache der Sittlichkeit im Lichte der religiösen Weltanschauung betrachtet wird. Gilt die sittliche Forderung nicht allein als eine Stimme der endlichen Natur, sondern zugleich als ein Bestandteil einer göttlichen Weltordnung, so nimmt sie den Charakter der Pflicht an.

Eine andere Auslegung will die Erfahrungstatsache dadurch herstellen, daß sie die Pflicht als ein Korrelat der Menschennatur auffaßt, als eine Erscheinung, die mit dem menschlichen Wesen unzertrennlich zusammenhängt und mit ihr auch erkannt wird. Anderseits sei die Pflicht die Wirkung eines göttlichen Willens und gestatte deshalb einen entsprechenden Schluß, wie auch der Kosmos zunächst unabhängig vom göttlichen Urheber erkannt werde, in der Folge aber einem Kausalschluß als Fundament diene [1].

Allein auch dieses Beweisverfahren beruht auf einer Täuschung. Daß die Pflicht eine Forderung der Menschennatur bildet, der Pflichtgedanke sich deshalb mit der Menschennatur selber einzustellen pflegt, darf als richtig angesehen werden. Alles kommt jedoch darauf an, wie hierbei die menschliche Natur zu fassen ist, ob ausschließlich in sich, ohne Beziehung zum göttlichen Urheber, oder ob etwa als ein Geschöpf Gottes. Ob bereits die auf sich selbst gestellte Menschennatur die sittliche Vorschrift als Pflicht empfunden werden läßt oder ob hierzu noch die Beziehung zum göttlichen Gesetzgeber erfordert wird, das ist gerade die Frage.

Eine Täuschung ist es auch, wenn die sittliche Pflicht mit folgender Erwägung zu einer unmittelbar evidenten Tatsache gemacht werden soll. Das Gute hat zu geschehen, ist seinem Begriffe nach das unbedingt Seinsollende; bonum faciendum est, dieser Satz spreche eine von selbst einleuchtende Wahrheit aus, lasse somit das sittlich

---

[1] J. Hontheim, Instit. theodic. 226 (zitiert bei Lercher a. a. O. 473 f).

Gute im Sinne des Pflichtgemäßen als eine unmittelbar evidente Tatsache erscheinen.

Schon Lercher hat entgegengehalten, daß mit jenem Satz im besten Fall wie mit einem analytischen Urteil überhaupt ein Zusammenhang von Begriffsinhalten, keineswegs aber ein realer Tatbestand dargetan ist[1]. Mag sein, daß das Gute seinem Begriffe nach das Pflichtgemäße ist; daß diesem Begriffsinhalt auch eine objektive Realität entspricht, ist daraus noch nicht evident. Die objektive Wirklichkeit des Pflichtbegriffs wird eben nicht durch eine Art Intuition verbürgt. Nicht eine einfache Auffassung, wie mehr oder minder angenommen wird, erzeugt diesen Begriff; der Hergang ist verwickelterer Natur.

Vollständig wurde die Eigenart der Sachlage zuletzt auch verkannt, wenn auf den Einwand Lerchers, daß in der Pflicht die Beziehung zu Gott bereits mitgedacht sei und darum nicht Gegenstand einer Folgerung sein könne, folgendermaßen erwidert wurde: «Ohne Gott gäbe es allerdings keine Verpflichtung; allein ohne Gott gäbe es auch keine geschaffene Welt. Und doch beweisen wir aus ihr das Dasein des Schöpfers. Sie läßt sich aber zunächst ohne ihre Beziehung zu Gott erkennen. So kann auch zunächst ohne Beziehung auf Gott die Verpflichtung in ihrer Unumgänglichkeit erkannt und anerkannt werden. Implicite liegt freilich in der Erkenntnis der Verpflichtung die Erkenntnis des verpflichtenden höchsten Willens. Allein liegt in der Erkenntnis der geschaffenen Welt nicht auch implicite die Erkenntnis des Schöpfers? Aus der Tatsächlichkeit der Welt ergibt sich unter Anwendung des Kausalitätsgesetzes die Tatsächlichkeit Gottes. Aus der Tatsächlichkeit der Verpflichtung wird in gleicher Weise die Tatsächlichkeit Gottes gefolgert.»[2]

Daß beide Standpunkte, erkenntnistheoretisch betrachtet, durchaus verschieden geartet sind, daß zwar unsere Vorstellung der Außenwelt, aber nicht unser Pflichtbegriff auf direkter Wahrnehmung fußt, daß mithin der Prozeß der Begriffsbildung nicht in beiden Fällen der nämliche sein kann, daß im Zusammenhang hiermit insbesondere auch das Verhältnis zum Gottesgedanken an der Pflichtidee ein völlig anderes ist als an der Vorstellung der Außenwelt, dies alles wird bei jener Erwiderung gänzlich übersehen. Der Verschiedenheit der

---

[1] Hontheim a. a. O. 476 f.

[2] Th. Kneib, Die Jenseitsmoral, Freiburg 1906, 27; derselbe, Handbuch der Apologetik, Paderborn 1912, 124. Ähnlich Ch. Didio, Der sittliche Gottesbeweis, Würzburg 1899, 223 f.

Sachlage zum Trotz soll auf Grund der Pflicht ein Argument geliefert werden, das dem Schema des kosmologischen Beweises genau nachgebildet ist.

So wenig nun ein ethischer Gottesbeweis die bisher beanstandete Fassung annehmen kann, so wenig soll damit den Tatsachen des sittlichen Lebens eine solche Beweiskraft überhaupt abgesprochen sein. Und so wenig der Pflichtgedanke seine Erklärung direkt aus einer einfachen Erfahrungstatsache findet, so darf doch nicht jeder Zusammenhang mit den Erfahrungen des inneren Lebens in Abrede gestellt werden. Die weitere Erörterung hierüber knüpft füglich an die Frage an, wie denn der im Bisherigen betonte religiöse Charakter der Pflichtidee zustande kommt. Wie wird der Menschengeist dazu veranlaßt, das Sittliche in dieser Form zu denken, die sittliche Forderung als Pflicht und so als ein Gebot einer höchsten Autorität zu betrachten?

Vorerst dürfte es nahe liegen, die Verschiedenheit der Gedankenelemente zu beachten. Zwei verschiedene Auffassungen, eine rein sittliche und eine religiöse, stoßen im Pflichtgedanken irgendwie aufeinander, um miteinander zu verschmelzen. Die Menschheit unterhält zu allen Zeiten religiöse Vorstellungen, betrachtet ihr Dasein als ein Werk der Gottheit und wird dadurch bestimmt, auch im Sittengesetz eine göttliche Kundgebung zu erblicken. Bei solcher Betrachtungsweise wird das religiöse Moment an die sittliche Gedankenwelt mehr von außen herangebracht, erscheint es als eine Geistesatmosphäre, die dem sittlichen Denken vorausgeht und zu Grunde liegt und ihm sodann Form und Gestalt verleiht. Weil der Mensch an die Erscheinungen der Sittlichkeit mit religiöser Lebensanschauung herantritt, erhält die sittliche Vorschrift den Charakter der Pflicht. Der Pflichtbegriff ist dieser Auffassung gemäß eine Synthese von zwei Erkenntnisinhalten, die in sich voneinander verschieden sind und aus verschiedenen Quellen stammen, gleichwohl aber auf Grund innerer Zusammengehörigkeit miteinander verwachsen. Die allzeit lebendige religiöse Tradition ist es, die sich auch im Bereich des sittlichen Denkens zur Geltung bringt und der sittlichen Ordnung das Merkmal des Pflichtgemäßen aufdrückt.

Indessen dürfte eine solche Erklärungsweise, so unleugbar ihre Berechtigung ist, nicht ausreichend sein. Von einer andern Seite stellt sich der Prozeß unserer Begriffsbildung dar, wenn nicht die Verschiedenheit, sondern der innere Zusammenhang beider Gedankenelemente in den Vordergrund gerückt wird. Dann fließt der Inhalt

des Pflichtbegriffs trotz seiner Zusammensetzung nicht so fast aus zwei verschiedenen Quellen, als aus einer einzigen Quelle. Das Verhältnis darf nicht so gedacht werden, als würde der religiöse Gedanke lediglich von außen in das sittliche Bewußtsein hereingetragen, um erst nachträglich mit ihm zu verschmelzen; vielmehr nimmt das Sittliche, wie es scheint, auch aus sich selbst heraus eine religiöse Bestimmtheit an. Dies insofern, als die Erscheinungen des sittlichen Lebens in mehrfacher Beziehung dazu angetan sind, dem Bewußtsein den religiösen Gedanken nahezubringen. Nicht bloß infolge einer schon vorhandenen und insofern von außen kommenden Gotteserkenntnis wird etwa die sittliche Übertretung als Schuld und hiermit, so darf gesagt werden, als Verletzung einer höchsten Autorität empfunden, sondern wohl auch auf Grund ihres eigensten Wesens, im Hinblick auf die Art und Weise, wie hier das Sittliche auf die menschliche Seele wirkt. Die Erlebnisse eines schuldbeladenen Gewissens erweisen das Sittliche als eine solch gewaltige, die Seele in ihrem tiefsten Innern erschütternde und aufrüttelnde Macht, daß es mit dem Gedanken einer bloß menschlichen Lebensregel nicht vollkommen erfaßt sein kann. Unter dem Eindruck, daß hinter solchen Erscheinungen höhere Mächte stehen, haben die Alten die Gewissensvorwürfe personifiziert und zu Gottheiten erhoben. In der Tat sind derlei Empfindungen und Erfahrungen geeignet, die religiöse Gesinnung im engsten Zusammenhang mit dem sittlichen Bewußtsein zu wecken und zu beleben. Insofern wird der religiöse Charakter dem Sittlichen nicht bloß durch eine schon wirksame, für sich bestehende religiöse Tradition, sondern durch die sittlichen Erlebnisse selbst mitgeteilt. Hier wächst die religiöse Denkweise aus der Sphäre des Sittlichen selber hervor, entsteht sie von Anfang an in innerer und organischer Verbindung mit dem sittlichen Bewußtsein. Die Tatsachen des sittlichen Lebens bringen dem Menschen eine Beziehung zu einem göttlichen Gesetzgeber zum Bewußtsein. Nur läßt sich die Frage kaum unterdrücken, ob hierbei der religiöse Gedanke ausschließlich Wirkung oder vielleicht zugleich Ursache ist. Würden sittliche Erlebnisse solche Eindrücke auch hervorrufen, wenn der religiöse Gedanke nicht schon vorausgesetzt und wirksam wäre? Mit andern Worten, sind die Tatsachen des sittlichen Lebens eine primäre oder nur eine sekundäre Quelle religiöser Denkweise?

Hierauf ist zunächst zu bemerken, daß der menschliche Verstand, konkret genommen, den Gottesgedanken in erster Linie weder aus den Phänomenen der Außenwelt noch aus den Vorkommnissen des

eigenen Innern schöpft, sondern aus der Unterweisung entgegennimmt. Der Fall, daß der individuelle Menschengeist die religiöse Idee von Anfang an ganz spontan in sich bildet, muß im Hinblick auf die tatsächlichen Verhältnisse als ausgeschlossen gelten. Längst bevor der einzelne dazu gelangt, die Gottesidee mit Hilfe eigener Aktivität abzuleiten, ist dieselbe durch die religiöse Tradition in ihm geweckt. Sofern es aber anderseits im großen und ganzen nicht bei einer bloß passiven Aneignung bleibt, sondern die bloße Hinnahme mit der Zeit mehr oder minder in aktives Erkennen und eigene Einsicht überzugehen pflegt, ist neben einer Betrachtung der Außenwelt besonders auch das eigene Innere im Spiele. Durch die sittlichen Erlebnisse wird die religiöse Überzeugung in der Menschheit zu allen Zeiten genährt und befestigt. In diesem Sinne kommt das sittliche Leben als eine bedeutsame Quelle und Stütze des religiösen Denkens in Betracht. Sofern nun damit die religiöse Beschaffenheit der Pflicht nicht bloß auf den Einfluß einer schon vorhandenen, die sittliche Sphäre von außen her ergreifenden religiösen Tradition zurückgeführt ist, sondern zugleich auf das sittliche Leben selbst, ist der Zusammenhang mit der Erfahrungswelt hergestellt. Jetzt erscheint der Pflichtgedanke nicht mehr bloß als eine Bewußtseinstatsache, sondern zugleich als Erkenntnisinhalt, der sich auf eigene Erlebnisse gründet. Wenn auch keine einfache Erfahrungstatsache aufzuweisen ist, aus welcher jener Erkenntnisinhalt ohne weiteres und direkt entnommen werden könnte, irgend ein Zusammenhang mit der inneren Erfahrung scheint dennoch gegeben zu sein. Und hiermit ist vermutlich die Richtung bezeichnet, die zu einem brauchbaren Gottesbeweis aus der sittlichen Pflicht führen kann.

Das Ergebnis der Untersuchung ist sonach ein zweifaches. Auf der einen Seite ist es ausgeschlossen, von der Pflicht aus einen Gottesbeweis ganz nach Art des kosmologischen zu entwickeln, da die Pflicht zunächst nur als Bewußtseins-, nicht als Erfahrungstatsache zu fassen ist. Sofern aber anderseits das Pflichtbewußtsein dennoch in den Vorgängen der inneren Erfahrung wurzelt, will sich der zu einem Gottesbeweis geeignete Standort immerhin ergeben. Demgemäß muß eine solche Beweisführung in zwei ganz verschiedene Stadien auseinanderfallen. Kann es sich zunächst nur darum handeln, zu zeigen, daß der Pflichtgedanke ein religiöses Element einschließt, so gilt es erst im Anschluß hieran den eigentlichen Beweis zu erbringen, nämlich darzutun, daß der religiöse Charakter des Pflichtbegriffs nicht bloß eine Form einer allgemeinen religiösen Denkrichtung darstellt,

sondern seine Wurzeln in die Welt des Realen zurücktreibt. Während uns die Vorstellung der Außenwelt ganz direkt in den Bereich des Realen versetzt, vollzieht sich dieser Übergang vom Pflichtbegriff aus weniger einfach und unmittelbar.

Eine ausführlichere Darlegung muß einer andern Gelegenheit vorbehalten werden; hier bestand nur die Möglichkeit, Umrisse zu zeichnen.

Über den Begriff ἀΐδιος bei Aristoteles.

Von Georg Wunderle.

Aristoteles macht den Platonikern gelegentlich (Met. 2, 2, 997 b, 3 ff) den Vorwurf, daß ihre Ideenlehre im Grunde auf nichts anderes hinauslaufe als auf die Annahme ewiger Sinnendinge *(αἰσθητὰ ἀΐδια)*; ihre Meinung gleiche hierin der Ansicht jener, die zwar die Existenz von Göttern behaupten, aber Menschen darunter verstehen, deren Dasein nicht aufhöre; solche Götter seien dann eben auch nur ewige Menschen *(ἄνθρωποι ἀΐδιοι)*. Aus dieser Bezugnahme auf die volkstümliche Theologie leitet Aristoteles im vorliegenden Falle zunächst die Ungereimtheit der Verbindung zweier nicht übereinstimmenden Begriffe ab; er findet mit Recht einen Widerspruch darin, auf der einen Seite übersinnliche Wesenheiten zu fordern, die ausschließlich in sich selbst das unveränderliche, ewige Sein besitzen, und die nämlichen auf der andern Seite doch wieder für das Wesen der sinnlichen, vergänglichen Dinge zu erklären. Dann aber will er mit seiner Bemerkung sicher die Richtigkeit des allgemeinen Gedankens bestätigen, daß man den obersten, außerweltlichen Prinzipien schon nach der populären Anschauung insofern einen Vorzug vor den sichtbaren und zeitlich begrenzten Dingen geben müsse, als man sie mit Unsterblichkeit und ewiger Dauer ausstatte. In diesem Sinne verwendet der Stagirite den Ewigkeitsbegriff auch in seiner wissenschaftlichen Gotteslehre. Hier spielt die Bezeichnung *ἀΐδιος* in der Tat eine nicht unbedeutende Rolle[1], ohne freilich ein eigentlicher terminus technicus zu sein. Sie läßt in dem breiten aristotelischen Sprachgebrauche eine Mehrheit von Bedeutungen zu. So kann in Wahrheit von ihr gesagt werden, was Aristoteles des öfteren von dem Begriffe des Seienden wiederholt: *πολλαχῶς λέγεται.*

Wir stellen uns im folgenden die Aufgabe, die verschiedenartige Verwendung des Begriffes *ἀΐδιος* bei Aristoteles kurz zu untersuchen

[1] Man vergleiche meinen Beitrag «Zur Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit Gottes» in der Festschrift zu Ehren Clemens Baeumkers, Münster i. W. 1913.

und die Beziehungen desselben zu andern verwandten Termini zu prüfen[1].

Über die Etymologie des Wortes dürfte kein ernster Zweifel bestehen. Als Wurzel muß das Adverb *ἀεί* = «stets», «immer» gelten[2]. Daher kann die Grundbedeutung nicht besser wiedergegeben werden als mit «immerwährend», eine Übersetzung, die z. B. von Prantl absichtlich und mit gutem Rechte statt des Ausdruckes «ewig» gewählt wird[3]. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche machen wir allerdings auch im Deutschen keinen genauen Unterschied zwischen den beiden Begriffen, weil uns der schwierige Inhalt des theologischen Terminus «Ewigkeit» (Gottes) nicht gegenwärtig ist. Trotzdem ist für die wissenschaftliche Erörterung die Trennung der verschiedenen, unter einem Worte vereinigten Bedeutungen unerläßlich.

Der enge Zusammenhang von *ἀίδιος* mit *ἀεί* und seinen sonstigen Derivaten, insbesondere dem nicht selten gebrauchten *αἰών*, ist bei Aristoteles nicht zu verkennen. *Ἀεί* bedeutet «stets», weist also auf eine zusammenhängende, ununterbrochene Ausdehnung der Zeit hin, mag diese durch Anfang und Ende begrenzt sein oder nicht; insofern bringt Aristoteles selbst das *ἀεί* mit *συνεχής* zusammen: *καὶ γὰρ τὸ ἀεὶ συνεχές, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές* (Phys. 8, 6, 259a, 16f). Die fortwährende, lückenlose Dauer will auch — zunächst wenigstens — durch das Wort *αἰών* bezeichnet werden, dessen Herkunft von *ἀεὶ εἶναι* Aristoteles ausdrücklich bezeugt (De coelo 1, 9, 279a, 27). Freilich schließt *αἰών* dadurch einen doppelten Sinn ein, daß die fortwährende Dauer einmal auf den durch das Leben eines Organismus a parte ante et a parte post genau bestimmten Zeitraum bezogen wird (*αἰών* = Lebenszeit; De coelo 1, 9, 279a, 23f), das andere Mal, und dies viel häufiger, auf die anfangs- und endlose Dauer überhaupt (z. B. De coelo 1, 9, 279a, 22, 26; 2, 1, 283b, 28f). Doch tritt selbst da, wo die letzte Bedeutung die ewige Dauer Gottes betrifft, das *συνεχές* eigens hervor (Met. 12, 7, 1072b, 29). Deutlicher

---

[1] Die wichtigsten Belege finden sich bei Bonitz, Index aristotelicus 14b, 11ff.

[2] Und nicht — wie Eustathius meinte — *ζῶ*, so daß *ἀίδιος* wäre *ὁ μὴ ζῶν, ἀλλὰ βέβαιος καὶ στάσιμος*. Der Bedeutung nach entfernt sich diese Ableitung nicht allzuweit von der oben gegebenen; sie ist aber philologisch nicht haltbar. Vgl. beispielsweise Stephan, Thesaurus graecae linguae s. v. *ἀεί*; G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie[4], Leipzig 1873, 388.

[3] In seiner Übersetzung der vier Bücher über das Himmelsgebäude, Leipzig 1857, 284. In der früheren Übersetzung der acht Bücher der Physik (Leipzig 1854) trifft das nicht zu. Hier wird z. B. *ἀίδιος* in der Stelle Phys. III, 4, 203b, 30 mit «ewig» wiedergegeben (S. 121).

könnte sich der entscheidende Einfluß des Gedankens der Kontinuität, der auch sonst in der aristotelischen Philosophie, besonders in der Bewegungs-, Raum- und Zeittheorie, von grundlegender Wichtigkeit ist, nicht zeigen. Darum müssen wir in dem aus dieser Idee unmittelbar stammenden Wortsinn von ἀίδιος den Ausgangspunkt der übrigen Bedeutungen suchen.

Ein ἀίδιον ist demnach etwas, was in einem bestimmten Zustande oder in einer bestimmten Tätigkeit ohne Unterbrechung, in stetig-zusammenhängender Dauer verharrt bzw. zu verharren gezwungen wird. So behauptet Aristoteles etwa vom Himmel, daß ihm die stetige Kreisbewegung natürlich und damit auch mühelos sei, während sie, von einer äußeren Gewalt gegen seine Natur hervorgebracht, viel Mühe erzeugen müßte, und zwar um so mehr, ὅσῳπερ ἂν ἀιδιώτερον ᾖ (De coelo 2, 1, 284a, 17), d. h. je länger ihre unausgesetzte Dauer währte; die treffende Umschreibung des Aquinaten dafür lautet: «Tanto magis laboriosum est, quanto motus eius est magis continuus et sempiternus.» [1] — In der Politik gebraucht unser Philosoph das Wort ebenfalls an mehreren Stellen in einem Sinne, der sich mit dem eben behandelten nahe berührt. Er spricht dort von einem στρατηγὸς ἀίδιος, von ἀίδιοι βασιλεῖς [2] und meint damit zunächst Feldherren, Könige, deren Amtsführung oder wenigstens Amtsvollmacht immer dauert. Vielleicht die am meisten charakteristischen Worte lesen wir im dritten Buche der Politik am Ende des 13. Kapitels (1284b, 33ff): *λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀιδίους ἐν ταῖς πόλεσιν.* Das ganze Kapitel handelt von den Maßregeln, die zur Erhaltung des richtigen Gleichgewichtes im Staate notwendig werden, wenn irgend jemand seine Mitbürger durch besonders hervorragende Eigenschaften übertrifft. Das gewöhnliche Ausgleichungsmittel war in den griechischen Demokratien die zeitweilige oder lebenslängliche Entfernung eines solchen von der Herrschaft. Für den besten Staat billigt Aristoteles dieses Vorgehen durchaus nicht. Wer κατ' ἀρετήν (1284b, 28) sich auszeichnet, dessen Herrschaft darf durch keine Verbannung gestört werden; sie entspricht im Gegenteil ganz der Natur und soll deswegen immer und ununterbrochen dauern. Daneben klingt aus dem ganzen Kontext deutlich das andere Motiv heraus:

---

[1] S. Thomae Aquinatis opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, III, Romae 1886, 122.

[2] Die Stellen bei Bonitz, Index aristotelicus 14b, 11—15.

der Tugendhafteste soll nicht bloß tatsächlich der lebenslängliche König seines Staates sein, sondern er ist der geborene[1], einzig berechtigte oder, wie Hegel bemerkt[2], er ist «an und für sich» König. Das leitet zu einem andern Inhaltsmoment des Begriffes *ἀίδιος* hin, wodurch es mit *ἀναγκαῖος* verwandt wird; indes betrachten wir vor der Erörterung dieser Beziehung noch eine durch die Vermittlung des *συνεχές* bedingte Sinnerweiterung.

An dem *συνεχές* fällt, wie es Phys. 3, 1, 200b, 17ff heißt, das *ἄπειρον* so sehr in die Augen, daß von denen, die das Kontinuierliche definieren wollen, oft geradezu das Unbegrenzte dazu genommen werde, *ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχὲς ὄν*. Jede Größe, ob körperliche Ausdehnung oder Raum oder Zeit oder Bewegung, muß nach Aristoteles als Zusammenhang gefaßt werden, bei dessen Teilung man — im Prinzip wenigstens — nie auf ein unausgedehntes, unteilbares Element stößt; insofern hat die *διαίρεσις* niemals eine Grenze, wenn sie auch faktisch wegen unserer unzureichenden Hilfsmittel aufhören muß. Der unbegrenzten Teilungsmöglichkeit nach innen folgt die unbegrenzte Vermehrungsfähigkeit eines *συνεχές* nach außen. An die beiden Endpunkte einer bestimmten Ausdehnung läßt sich immer wieder — *εἰς ἄπειρον* — ein neues Stück ansetzen oder mindestens angesetzt denken, so daß jedesmal ein der Wirklichkeit nach bloß Endliches, der Möglichkeit nach aber Unendliches herauskommt. Der letzte Grund für die Unbegrenztheit aller Ausdehnungsgrößen, somit auch der Zeit, ist die Kontinuität der räumlichen Größe, von der sowohl die der Bewegung wie auch der Zeit abhängt (Phys. 8, 7, 207b, 21ff; Met. 11, 10, 1067a, 33ff). So wäre es naheliegend, für die Unbegrenztheit der räumlichen Ausdehnung und der ihr unmittelbar entsprechenden Bewegung den Ausdruck *ἄπειρος* (= ohne räumliche Grenzen) und für die unaufhörlich fortlaufende Zeit[3] den Terminus *ἀίδιος* (= immerwährend) zu wählen; indes ist Aristoteles von einer strengen Unterscheidung der beiden Begriffe weit entfernt. Der Eleate Melissus hätte ihm hier als Vorbild dienen können. Bei diesem er-

---

[1] Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 2[3], Leipzig 1879, 720; dazu «Die Übersetzung der Politik des Aristoteles» von M. Brasch, Leipzig 1893, 188.

[2] Zitiert in der Stahrschen Übertragung von Aristoteles' Politik[2], Berlin, 208 A. 5.

[3] Aristoteles beleuchtet das Wort von der «stets fortlaufenden» Zeit durch eine seltsame Etymologie von *αἰθήρ*. Dieser himmlische Stoff hat nach seiner Meinung den Namen von *ἀεί* und *θέω*, weil er als Substrat der stets laufenden Kreisbewegung des Himmels die Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit verbürgt (De coelo 1, 3, 270b, 20ff).

scheint, wie Zeller berichtet[1], *ἄπειρον* als feststehender Name für das räumlich Unbegrenzte, *ἀίδιον* für das zeitlich Unbegrenzte. Der Stagirite gebraucht hinsichtlich der Zeit da und dort *ἄπειρος* ebenso wie *ἀίδιος*, z. B. De coelo 1, 3, 270 b, 23, wo gesagt wird, die Himmelsbewegung dauere *τὸν ἀίδιον χρόνον;* De coelo 2, 1, 283 b, 29 lesen wir in ähnlichem Zusammenhang, der Himmel umschließe *τὸν ἄπειρον χρόνον*[2]. Im allgemeinen überwiegt jedoch die Verbindung *ἄπειρος χρόνος*[3]. Charakteristisch ist die Verwendung von *ἀίδιος* bei der Erörterung der unendlichen Dauer des Himmels (vgl. besonders De coelo 2, 1, Anfang) und des immerwährenden, glückseligen Lebens Gottes (vgl. besonders Met. 12, 7). In die *ζωὴ ἀίδιος* Gottes (1072 b, 29 f) verlegt Aristoteles zwar auch ein *ἄπειρον*, aber nicht jenes, das irgend welcher Größenausdehnung entspringt; sein *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* besitzt die *ἄπειρος δύναμις*, die unendliche Kraft[4]. Und diese kann hier nicht in bloß negativem Sinne, d. h. als tatsächlich unbegrenzte gemeint sein, sondern umfaßt positiv die Fülle aller tätigen Wirklichkeit *(ἐνέργεια)*. Dadurch erhält die *ἀιδιότης* des aristotelischen Gottes ihr eigenartiges Gepräge (vgl. Met. 9, 8, 1050 b, 7; 14, 2, 1088 b, 26).

Auf Grund der bisherigen Ausführungen brauchen jene andern Bedeutungen von *ἀίδιος*, die sich mit der Anfangs- und Endlosigkeit

---

[1] A. a. O. 1, 1[5] (1892), 609 A. 2.

[2] Was unter den *ἀίδια* in Phys. 3, 4, 203 b, 30 zu verstehen sei, ist nicht mit aller Sicherheit zu entscheiden. Prantl (Übersetzung der aristotelischen Physik 121) überträgt es mit «ewig» und bezieht es augenscheinlich auf Gott (S. 490 A. 14); dann wäre die Notwendigkeit, daß es unter der Voraussetzung eines *τόπος ἄπειρος* auch ein *σῶμα ἄπειρον* geben müsse, damit erklärt, daß auch bei Gott die Anerkennung seiner Möglichkeit unbedingt die Behauptung seiner Wirklichkeit in sich schließe. Wir halten diese stark ontologistisch klingende Auslegung nicht für geboten; es könnte auch in dem strittigen Satz *(ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀιδίοις)* einfach die begründende Fortführung des vorausgehenden enthalten sein *(εἰ καὶ ἔστι κενὸν καὶ τόπος ἄπειρος, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι ἀναγκαῖον)*; dann wäre *ἀίδιος* auch hier synonym mit *ἄπειρος*. Silvester Maurus (Aristotelis opera omnia III, Paris. 1886, 69) scheint den Passus in diesem Sinne zu verstehen. — Übrigens sei hier angefügt, daß die geläufige Formel, wodurch Aristoteles die Unrichtigkeit einer Beweisführung gern dartut: *εἰς ἄπειρον ἰέναι* (vgl. Bonitz, Index aristotelicus 74 b, 41), gelegentlich (de parte an. 1, 640 a, 6) in *εἰς ἀίδιον* variiert ist.

[3] Wie allein schon aus dem 10. Kapitel des achten Physikbuches (266 a, 10 ff) hervorgehen dürfte. Vgl. Bonitz a. a. O. 856 b, 11 ff. Phys. 8, 10 ist auch nicht ohne Beispiel für die Vertauschung von *ἄπειρος* und *ἀίδιος* vor *κίνησις* (267 b, 24). Vgl. dazu Meteor. 1, 2, 339 a, 25; Phys. 8, 8, 263 a, 3.

[4] Phys. 8, 10, 266 b, 10 ff; 267 b, 19 ff. Met. 12, 7, 1073 a, 5 ff.

der *κίνησις* und des *χρόνος* ergeben, nur kurz berührt zu werden. Anfangslosigkeit und Endlosigkeit stehen nach Aristoteles in engster Beziehung zueinander. Wenn wir einem Seienden die Entstehung absprechen, so können wir ihm auch die Unvergänglichkeit nicht bestreiten; was aber entstanden ist, vergeht wieder (De coelo 1, 10, 279 b, 20 f). Somit scheint es eine Selbstverständlichkeit zu sein, wenn das Immerwährende als unentstanden und unvergänglich hingestellt wird: *ἅπαν ἄρα τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον, ὁμοίως δὲ καὶ ἀγένητον* (De coelo 1, 12, 281 b, 25 f; vgl. 282 a, 21 ff) oder einfach ausgedrückt: *τὰ ἀίδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα* (Eth. Nic. 6, 2, 1139 b, 24). Aristoteles mußte diese Behauptung gegen verschiedene Einwände verteidigen, die hier nicht vorgelegt werden können. Für unsere Untersuchung genügt es, zu betonen, daß Aristoteles im *ἀίδιον* bald mehr das Moment der absoluten Anfangslosigkeit und Unabhängigkeit (vgl. Met. 14, 3, 1091 a, 12), bald mehr das der Fortdauer hervorhebt. Danach sind die *ἀίδια* einerseits als das immer wirkliche auch das ursprünglich Seiende (*τὰ ἐξ ἀρχῆς καὶ τὰ ἀίδια*, Met. 9, 9, 1051 a, 19 f), sie sind *πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν* (Met. 9, 8, 1050 b, 7) und gegenüber den *γενητὰ καὶ φθαρτά* schlechthin die ersten (vgl. De gen. et corr. 2, 9, 335 a, 29); anderseits sind sie auch die Unvergänglichen, oder wenn es sich um lebende Wesen handelt, die Unsterblichen. So ist die Bewegung *ἀίδιος καὶ τέλος οὐκ ἔχουσα* (Met. 1, 2, 339 a, 25; vgl. Phys. 8, 8, 263 a, 3), so ist der *νοῦς ποιητικός* ein *ἀθάνατον καὶ ἀίδιον* (De an. 3, 5, 430 a, 23), so ist auch das Leben Gottes eine *ζωὴ ἀίδιος, ἀθάνατος* (vgl. besonders De coelo 2, 1, 284 a, 1; 2, 3, 286 a, 9)[1]. Wenn Aristoteles das *ἀίδιον εἶναι* von den Lebewesen im allgemeinen aussagt, so will er die Unvergänglichkeit nur der Art (Gattung) zuteilen, nicht dem Individuum als solchem. Menschen, Tiere und Pflanzen werden — nach Aristoteles — als Arten (Gattungen) der beseelten Wesen nie «aussterben»; ihr Geschlecht kann unmöglich *ἀριθμῷ ἀίδιον εἶναι εἴδει δέ· διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν* (De an. gen. 2, 1, 731 b, 33 ff). Gegen die Unsterblichkeit der individuellen Menschenseele verschlägt diese Ansicht deswegen nichts, weil nur die Unsterblichkeit des ganzen Einzelwesens als solchen geleugnet ist. Den wichtigsten Bestandteil desselben, den *νοῦς ποιητικός*, hat Aristoteles nach

---

[1] In Top. 4, 5, 126 b, 34 ff wird allerdings bemerkt, daß die *ἀθανασία* nur als *πάθος τι ἢ σύμπτωμα ζωῆς* aufgefaßt werden dürfe. Doch soll damit nur gesagt sein, daß es unrichtig ist, die *ζωή* als Genus der *ἀθανασία* zu denken.

dem oben angeführten Zitat ausdrücklich *ἀθάνατος καὶ ἀίδιος* genannt[1].

Bei der Formel *ἀίδιοι βασιλεῖς* haben wir neben der Bezeichnung der lebenslänglichen Dauer der Königsherrschaft bereits eine Begründung dafür kennen gelernt, die in der Anschauung wurzelt, dem Tugendhaftesten gehöre von Rechts wegen das oberste Amt im Staate. Die hierin ausgesprochene naturgemäße oder seinsollende Ordnung ist als moralische Notwendigkeit nur eine der von Aristoteles im Begriffe *ἀίδιος* noch ausgedrückten Arten der Notwendigkeit. Wenn etwas wirklich schon immer bestanden hat und wirklich immerfort dauern wird, so darf der letzte Grund seiner Existenz und Dauer nicht in einem Gewordenen und Zufälligen gesucht werden, sondern muß in seiner eigenen Natur liegen: *οὐδὲν γὰρ παρὰ φύσιν ἀίδιον* (De coelo 2, 3, 286a, 17f). So ordnet unser Philosoph der tatsächlichen *ἀιδιότης* die Notwendigkeit zu und umgekehrt: *τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα· ὃ γὰρ εἶναι ἀνάγκη οὐχ οἷόν τε μὴ εἶναι· ὥστ' εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀίδιόν ἐστι, καὶ εἰ ἀίδιον, ἐξ ἀνάγκης* (De gen. et corr. 2, 11, 337b, 35ff; vgl. 2, 9, 335a, 33ff; De gen. an. 2, 1, 731b, 24ff). Und zwar zählen die *ἀίδια*, wie sie eben charakterisiert wurden, zu den *ἁπλῶς ἀναγκαῖα* (vgl. De part. an. 1, 1, 639a, 23ff und Eth. Nic. 6, 3, 1139b, 23f), sie sind also deswegen immer, weil sie niemals nicht sein können (vgl. Met. 14, 2, 1088b, 23f)[2]. Ihre Eigenart richtet sich nach der Verschiedenheit der Bedeutung des Seienden. Deswegen treffen wir sie auf dem logischen und mathematischen Gebiete so gut wie auf dem physischen und metaphysischen. Ihre Notwendigkeit erschöpft sich nicht in dem Sein schlechthin, sondern umfaßt auch ihr So-Sein. Sie sind demgemäß einer substantiellen Wandlung unfähig und dulden ebenso auch keine akzidentelle Veränderung; nur der Himmel macht hier eine — allerdings merkwürdige — Ausnahme, da ihm die kreisförmige Ortsbewegung natürlich sein soll. Die *ἀίδια* oder *ἀεὶ ὄντα* fallen daher nicht in die Kategorie des Zeitlichseins: *τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι*

[1] Darauf nimmt G. Teichmüller in seinen «Studien zur Geschichte der Begriffe» (Berlin 1874, 350f) zu wenig Rücksicht. — Vgl. noch R. Stölzle, Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles, Augsburg 1882, 32.

[2] Damaszius erklärt dies kurz auf folgende Weise: *ἀίδιον δέ ἐστιν, ὃ ἀδύνατον ποτὲ μὴ εἶναι ἢ μηδέποτε εἶναι, καὶ ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται μὴ εἶναι, καὶ ἀναγκαῖον εἶναι.* Zitiert von Simplizius in seinem «Corollarium de tempore» (Simplicii in Aristotelis Physicorum libros commentaria, ed. Diels, Berlin 1882, 779, 27f).

αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου· σημεῖον δὲ τούτου ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου ὡς οὐκ ὄντα ἐν χρόνῳ (Phys. 4, 12, 221 b, 3 ff). So wird hier das Merkmal der Unveränderlichkeit ganz allgemein in den Begriff des *ἀίδιον* hereingenommen und zugleich sein Gegensatz gegen die Zeit scharf betont.

Mit vollem Rechte kann Aristoteles diese beiden Momente von den zwei ersten oben aufgezählten «Arten» des Seienden aussagen, von dem logischen und mathematischen Sein. Besonders seit Lotze bevorzugt die heutige Philosophie in diesem Bereiche den Ausdruck der «Geltung» von Sätzen oder Wahrheiten. Wir erkennen sie damit als notwendig, allgemein, unveränderlich an und reden in diesem Sinne auch von ihrer «Ewigkeit». Einige wenige Beispiele sollen die Auffassung des Stagiriten zeigen. Im 8. Kapitel des ersten Buches der Analytica posteriora (75 b, 21 ff) führt er bezüglich des apodiktischen Schlußverfahrens aus: *φανερὸν δὲ καὶ ἐὰν ὦσιν αἱ προτάσεις καθόλου ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὅτι ἀνάγκη καὶ τὸ συμπέρασμα ἀίδιον εἶναι τῆς τοιαύτης ἀποδείξεως καὶ τῆς ἁπλῶς εἰπεῖν ἀποδείξεως.* Der Terminus *ἀίδιον* will hier sicherlich mehr bedeuten als einen bloß synonymen Ausdruck für *καθόλου*, wie Bonitz (Index aristotelicus 14 b, 41 f) annimmt. — Für die ewige Gültigkeit mathematischer Axiome bietet Aristoteles hauptsächlich zwei Belege. Der eine ist der Satz, daß die Diagonale des Quadrates der Seite nicht kommensurabel sei[1], der andere der Satz, daß die Winkelsumme eines Dreiecks immer zwei rechte betrage (Phys. 8, 1, 252 b, 2 ff). Beim zweitgenannten Beispiel vergißt er nicht beizufügen, daß hinsichtlich der *ἀίδια* insofern ein großer Unterschied obwalte, als die einen, nämlich die *ἀρχαί*, von keiner weiteren Ursache könnten abgeleitet werden, während die *ἀιδιότης* der übrigen — als Beispiel dient gerade der letzterwähnte Satz — auf eine andere Ursache zurückgehe. Dazu bemerkt Simplizius[2] erklärend: *πολλὰ γὰρ τῶν ὄντων ἀίδια μέν ἐστιν καὶ πανταχοῦ οὕτως ἔχει, οὐ μὴν ἀρχαὶ καὶ ἀναπόδεικτα, ἀλλ' ἔχει τοῦ εἶναι τοιαῦτα αἰτίας τινὰς καὶ ἀρχάς, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθήμασι τὸ τοῦ τριγώνου τὰς ἐντός τρεῖς γωνίας δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας εἶναι ἀίδιον μέν ἐστι καὶ ἐν παντὶ τριγώνῳ οὕτως ἔχει, οὐ μέντοι ἀρχὴ καὶ ἀναπόδεικτον· ἀλλ' ἔστιν τις ἀρχὴ τούτου, ἐξ ἧς ἀποδείκνυται.* Simplizius knüpft hieran sogleich die Erläuterung eines physikalischen *ἀίδιον: ὁμοίως δὲ τὸ*

---

[1] Die Häufigkeit dieses Beispiels ist nachgewiesen bei Bonitz, Index aristotelicus 185 a, 7 ff.

[2] Comment. in Arist. Phys. 1186, 11 ff.

παρὰ μέρος θέρος καὶ χειμῶνα γίνεσθαι ἀίδιον μὲν καὶ πανταχοῦ οὕτως, οὐ μέντοι ἀρχή, ἀλλὰ ἀρχὰς ἔχει καὶ αἰτίας τῆς τοιαύτης κινήσεως.

Das interessanteste und für unsern Zweck wichtigste physische *ἀίδιον* ist der *οὐρανός*. Er ist eine *οὐσία αἰσθητή* (vgl. Met. 12, 1, 1069a, 30f), aber nach des Stagiriten Meinung trotzdem *ἀίδιος*, weil sein stoffliches Substrat, der Äther, dies fordert. Ihm eignen daher all jene Eigenschaften, mit denen Aristoteles nach unserer bisherigen Erörterung sonst das Immerwährende auszeichnet; *εὔλογον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ ὅτι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον* (De coelo 1, 3, 270a, 12ff); man hält ihn mit Recht für unsterblich (vgl. 270b, 9) und göttlich (270b, 10; vgl. De coelo 2, 1). Er hat keinen Teil an Veränderung, bloß die Kreisbewegung kommt ihm von Natur aus und notwendig zu und bleibt ewig untrennbar von ihm (De coelo 1, 3); so umfaßt er alles, was räumlich und zeitlich ist, und gleicht Gott in seinem mühelosen, vollkommenen Dasein am meisten von allen Wesen (vgl. De coelo 2, 1). Aristoteles rückt das himmlische Seiende so weit von dem irdischen ab, daß er das letztere wegen seiner Vergänglichkeit geradezu nur für eine Nachahmung des ersteren ansieht (Met. 9, 9, 1050b, 28; vgl. De gen. et corr. 2, 10, 337a, 1ff). Es ist töricht, meint er, die Wahrheit nach dem zu beurteilen, was stets wechselt; *δεῖ γὰρ ἐκ τῶν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων καὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ποιουμένων τἀληθὲς θηρεύειν· τοιαῦτα δ' ἐστὶ τὰ κατὰ τὸν κόσμον* (Met. 11, 6, 1063a, 13ff)[1]. Wie Aristoteles die vorbildliche Vollkommenheit und Unveränderlichkeit neben der ewigen und notwendigen Kreisbewegung behaupten und die in der Kreisbewegung unbedingt enthaltene Sukzession und Zeitlichkeit mit der *ἀιδιότης* des Himmels vereinbaren konnte, galt schon den alten Erklärern als Schwierigkeit[2]. Jedenfalls ist der *αἰών* des Himmels (De coelo 1, 9, 279a, 25ff) nichts anderes wie die unendliche Zeit; mit ihr kann aber nach der sonstigen Anschauung unseres Philosophen eine vollkommene Unveränderlichkeit nicht zusammen bestehen (vgl. Phys. 4, 12, 221a, 30ff).

---

[1] Vgl. R. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, Berlin 1872, 146. Über die Frage der Echtheit des elften Metaphysikbuches *(K)* s. W. W. Jäger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912, 63ff. Zur Erklärung der obigen Stelle vgl. Jägers Ausführungen (S. 81ff) gegen Natorp. In der Anschauung, daß der Gedankengang des Aristoteles platonisch gefärbt erscheint, dürfte Natorp kaum unrecht haben.

[2] Vgl. Simplizius, Corollarium de tempore 741, 15ff.

Wenn der Terminus *ἀίδιος* dennoch ebenso zur Benennung der «ewigen» Zeitdauer des *οὐρανός* wie der durchaus zeitüberlegenen Dauer des *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* dient, so ist daraus schon hinlänglich klar, daß der Begriff der eigentlichen Ewigkeit, so wie er von Platon angedeutet (Timaeus 37 D), vom Neuplatonismus weiterentwickelt und von Boethius (Consolatio philosophiae 5, pros. 6) endgültig formuliert wurde, bei Aristoteles nicht mit voller Deutlichkeit umgrenzt ist. Der Stagirite gibt sich, wie uns das achte Buch der Physik und das zwölfte *(Λ)* der Metaphysik als Hauptquellen seiner Gotteslehre bekunden, alle Mühe, nicht bloß die absolut notwendige Existenz des ersten Bewegers (vgl. Phys. 8, 6, 259 a, 13 ff) zu erweisen, sondern auch dessen Leben und Eigenschaften zu erforschen. Er beschreibt (Met. 12, 7) die *διαγωγή* Gottes als das beste und glücklichste Dasein, als reinste und vollendetste Wirklichkeit, in der alle Möglichkeit und Veränderlichkeit aufgehoben ist; aus der göttlichen Lebenstätigkeit, die *νόησις νοήσεως*, folgert er die schlechthinige Größenlosigkeit und Einfachheit des höchsten Wesens, nirgends aber zieht er aus diesen Eigenschaften die letzte Konsequenz für den Begriff der Dauer Gottes. Darum ist vom Inhalt der Gott beigelegten *ζωὴ ἀίδιος* gerade die *ἀιδιότης* nicht so leicht zu bestimmen. Und dies ist eine der notwendigen Folgen aus der Unklarheit des Verhältnisses zwischen Gott und Welt überhaupt. Da Gott den Himmel die unendliche Zeit hindurch (*τὸν ἄπειρον χρόνον*, Met. 12, 7, 1073 a, 7; vgl. Phys. 8, 10, 267 b, 23 ff; De coelo 1, 9) bewegt, und zwar vermittelst einer «Berührung» (vgl. Met. 12, 7, 1072 b, 21; De gen. et corr. 1, 6, 323 a, 20 ff), so könnte man auf die Vermutung kommen, daß die Koexistenz beider eine sukzessive Dauer einschließe. Nun leugnet aber Aristoteles außerhalb des *οὐρανός*, wie bereits angedeutet wurde, jede Zeit. Daher unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß er sich die Dauer Gottes als zeitlos und sukzessionslos gedacht hat. Wenn er sie trotzdem gelegentlich (Met. 12, 7, 1072 b, 29) durch den Ausdruck *αἰὼν συνεχής* umschreibt, so braucht man darin noch nicht den entscheidenden Beweis für die sukzessive Dauer Gottes zu sehen[1]; der Zusatz *συνεχής* dürfte nach dem ganzen Zusammenhang einfach als «ununterbrochen» zu deuten sein. Wir verhehlen uns freilich nicht, daß damit die Frage nach der näheren Art der hier gemeinten *συνέχεια* nicht gelöst ist. Wir haben auch

[1] Wie F. Zigon in seiner Studie über das Ävum will (Philos. Jahrbuch XXI [1908] 491).

kein Recht, sie dadurch zu beantworten, daß wir *αἰών* mit «Ewigkeit» übersetzen. Unter Ewigkeit im strengen Sinne verstehen wir die sukzessionslose Dauer, die Boethius in seiner klassischen Definition durch den Terminus «tota simul» charakterisiert hat. Ob sich gleich bei Aristoteles kein unumstrittener, genauer Ausdruck dafür findet, der Inhalt ist unseres Erachtens gegeben. Die Sukzessionslosigkeit der *ἀιδιότης* Gottes folgt — um nur ein Moment anzuführen — aus der Erwägung, die Aristoteles am Schlusse des 9. Kapitels vom zwölften Metaphysikbuche anstellt. Für das göttliche Denken ist nur ein entsprechendes Objekt vorhanden, Gott selbst. Als absolut größen- und stofflos kann es keine Zusammensetzung sein; Gott erkennt daher von sich nicht einen Teil nach dem andern, sondern er denkt sich ein für allemal ganz und ungeteilt. Darin muß man doch wohl mit den alten Kommentatoren[1] den sachlichen Inhalt des strengen Ewigkeitsbegriffes erblicken. Und wenn Aristoteles den Terminus *ἀίδιος* in seiner verschiedenen Anwendung auf die Bewegung, auf den Himmel, auf Gott nicht scharf genug bestimmt hat, so mag man ihm das als Schwäche auslegen[2]; es wird aber leicht damit erklärt werden, daß seine ganze Gotteslehre als der erste wissenschaftliche Versuch einer natürlichen Theologie die schwierigsten Begriffe unmöglich in letzter, vollendeter Form herausarbeiten konnte.

---

[1] Vgl. den Kommentar des Alexander von Aphrodisias zur Metaphysik des Aristoteles, ed. Hayduck, Berlin 1891, 714, 5 ff; Simplizius, Corollarium de tempore 739, 7 ff. Bei letzterem zeigt sich der deutliche Gegensatz zwischen den dem (sukzessiven) Werdeprozeß unterworfenen Dingen und den *ἅμα ὅλα ὑφεστηκότα* (vgl. das «tota simul» des Boethius) *ὥσπερ τὰ αἰώνια* (739, 21); daneben halte man Platons Ausführung im «Timaeus» 37 D.

[2] Vgl. Simplizius a. a. O. 739, 15 ff.